從撒馬爾干到長安

——粟特人在中國的文化遺迹

FROM SAMARKAND TO CHANG'AN: CULTURAL TRACES OF THE SOGDIANS IN CHINA

榮新江　張志清　主編



北京圖書館出版社



從撒馬爾干到長安

ISBN 7-5013-2426-3/K·816
定價:180.00圓

從撒馬爾干到長安

——粟特人在中國的文化遺迹

FROM SAMARKAND TO CHANG'AN: CULTURAL TRACES OF THE SOGDIANS IN CHINA

榮新江　張志清　主编



北京图书馆出版社



圖書在版編目（CIP）數據

從撒馬爾干到長安：粟特人在中國的文化遺迹／榮新江，
張志清主編．—北京：北京圖書館出版社，2004.4
ISBN 7-5013-2426-3

Ⅰ．從... Ⅱ．①榮...②張... Ⅲ．古代民族，粟特人
－文化遺迹－中國 Ⅳ．K878

中國版本圖書館 CIP 數據核字（2004）第 023362 號

書 名 從撒馬爾干到長安——粟特人在中國的文化遺迹
著 者 榮新江 張志清主編

出 版 北京圖書館出版社（100034 北京市西城區文津街 7 號）
發 行 010-66139745 66175620 66126153
66174391（傳真） 66126156（門市部）
E-mail cbs@nlc.gov.cn（投稿） btsfxb@nlc.gov.cn（郵購）
Website www.nlcpress.com
經 銷 新華書店
印 刷 北京佳信達藝術印刷有限公司

開 本 889 × 1194（毫米） 1/16
印 張 13
版 次 2004 年 4 月第 1 版第 1 次印刷
印 數 1-2000

書 號 ISBN 7-5013-2426-3/K · 816
定 價 180 圓

撰稿人（按姓氏音序排列）：

畢　波　北京大學中國古代史研究中心
華　瀾　法國遠東學院
雷　聞　中國社會科學院歷史研究所
李丹婕　北京大學中國古代史研究中心
林世田　中國國家圖書館善本特藏部
齊東方　北京大學考古文博學院
榮新江　北京大學中國古代史研究中心
史　睿　中國國家圖書館善本特藏部
孫福喜　西安市文物保護考古所
王媛媛　北京大學中國古代史研究中心
楊軍凱　西安市文物保護考古所
張慶捷　山西省考古研究所
張志清　中國國家圖書館善本特藏部

本次展覽的主辦單位有：

中國國家圖書館善本特藏部
西安市文物保護考古所
陝西省考古研究所
山西省考古研究所
寧夏回族自治區固原博物館
UMR Archéologie d'orient et d'occident, equipe (ENS-CNRS)
UMR Civilisation chinoise (EPHE-CNRS)
École Française d'Extrême-Orient
法國駐華大使館文化處
北京大學中國古代史研究中心

本書係配合2004年4月22日至5月22日
在中國國家圖書館善本特藏部舉辦的
“從撒馬爾干到長安
——粟特人在中國的文化遺迹”展覽而編纂的

序　言

2002年5月，“《永樂大典》編纂600年”學術研討會剛剛在國家圖書館落幕，法國遠東學院的華瀾先生就登門造訪，提議在國家圖書館舉辦一個國際學術研討會，探討曾經活躍在絲綢之路上的粟特人在中國的歷史和遺迹。在他看來，國家圖書館收藏有大量中西交通史文獻，又是國際學術交流機構，最適合舉辦該領域的學術研討會。這個提議得到了北京大學中國古代史研究中心榮新江教授的贊同，三方立即有了第一次籌備會議，確定了三個法國機構和兩個中國機構作爲研討會的主辦方。華、榮兩位先生對國家圖書館的推重其實很讓我們汗顔。國家圖書館歷史上曾經在粟特人研究上起過先驅的作用，如上世紀30年代，向達先生就出版了《唐代長安與西域文明》（燕京大學哈佛燕京學社，1933年），對粟特人在長安的經濟、藝術、日常生活做了深入的研究。30年代由我館派出到英法調查敦煌寫本的向達、王重民先生，也非常注意收集其中的粟特研究資料。王重民對敦煌七曜曆中的粟特影響也做過探討（《敦煌本曆日之研究》，《東方雜誌》第34卷，上海商務印書館，1937）。80年代初，黄振華先生也撰文介紹過粟特文及其文獻。但80—90年代以來，隨着文物考古新發現和研究的深入，粟特研究在中國學術界真正開花結果的時候，學壇上却少見國家圖書館學者的身影。2002年11月，在北京大學中古史研究中心召開了“古代中外關係史：新史料的調查、整理與研究”國際

學術研討會，從七個獨特的角度揭示了中外交通史領域的最新資料、最新研究成果。研討會中對粟特人及祆教新史料的介紹是其中最重要的部分之一，正如榮新江教授所說，這些新史料對於漢唐中西關係史"不僅可以補寫歷史，而且能夠提出新問題"。研討會在研究方法和範式上，也提出了新建議，可以說是以揭示史料爲綫，貫穿學術新成果和研究新方法的典範學術活動。這個研討會對我們的震動很大，作爲全國最大的文獻收藏中心和提供中心，我們從這個研討會上學到了如何站在當今學術前沿來收集、整理、揭示和研究材料的方法，也堅定了我們與學術界密切合作，以提高國家圖書館研究和服務水平的信心。

2004年初，我們決定把原定結合國際研討會所做的一個小型粟特文獻展示擴大成爲有關粟特歷史、考古成果和研究文獻的綜合性展覽，在國家圖書館善本特藏珍品展室舉辦，同時決定出版一本研究性的展覽圖録，對粟特文獻、碑銘、文物進行細緻描述，展示最新研究成果，突出展覽的學術品味，以期引起更多人對絲綢之路上的粟特人及當今粟特研究的關注。在學術界一系列新的考古發現和研究成果不斷涌現的今天，如何向學術界揭示粟特研究的新資料和新成果，是本圖録優先考慮的問題。爲此，我們特别約請了七位學者撰寫專稿，從文化、宗教、民俗等方面探索過去尚未深入研究的領域，同時揭示文獻、碑銘、文物中一些鮮爲人見的新史料。榮新江《從撒馬爾干到長安——中古時期粟特人的遷徙與入居》是對粟特城邦國家、粟特人在絲綢之路上的商業活動、聚落組織、宗教習俗的全面描述，可以看作全書之綱。張慶捷《入鄉隨俗與難忘故土——入華粟特人石葬具概觀》是對1999年發掘的虞弘墓、2000年發掘的安伽墓和2003年發掘的史君墓及世界各地博物館收藏的入華粟特人石葬具的綜合研究，作者依據自己親身的考古發掘經驗，提出了許多新的見解，也提示了一些有待解决的問題。楊軍凱《入華粟特聚落首領墓葬的新發現——北周涼州薩保史君墓石槨圖像初釋》，首次系統報導並研究了史君墓出土石槨上最早的粟特文漢文雙語題刻，以及祭祀、聖火、昇天、宴飲、出行、商隊和狩獵等題材的圖案，揭示了史君墓不同於其他墓葬的特

點，這是作者主持發掘時細緻入微的觀察和深入思考的結晶。齊東方《輸入·模仿·改造·創新——粟特器物與中國文化》根據河南安陽北齊范粹墓、寧夏固原北周李賢墓、西安何家村、沙坡村出土的粟特器物對中國唐宋器型的影響，探討外來器物新穎的造型和紋樣所激起的人們對粟特器物模仿改造，並最終達到創新。日益精巧化、多樣化、無固定模式、自由隨意創作的嶄新的器物群體的出現，反映了胡漢文化的交融，也形象、深刻地揭示人們觀念和生活的改變。史睿《金石學與粟特研究》提出了在研究粟特史時應重視傳統金石學上版本、辨僞、題跋等方法、資料的觀點，比如國家圖書館舊藏羅振玉《海外貞珉録》著録的《康居士寫經功德記》善拓，比現在學術界普遍依據的《新西域記》刊佈的拓片要完整得多；《米九娘墓誌》殘泐處要根據清代金石家的録文恢復舊貌等，都很有新意。雷聞《割耳剺面與刺心剖腹——粟特對唐代社會風俗的影響》則分析了唐代社會中割耳剺面與刺心剖腹的風俗來源於包括粟特民族在內的胡人的一種葬俗，具有明志取信、訴冤、請願等功能，人們或藉此立誓，或以此引起輿論同情和司法關注。因爲與漢族社會的倫理教化觀念相衝突，它們一再遭到國家的禁止。另一方面，胡人曾力圖使其風俗融入漢族社會的節日慶祝活動中，宋代的“七聖刀”柬演即是此風俗的某種遺存。畢波《信仰空間的萬花筒——粟特人的東漸與宗教信仰的轉換》根據文物考古、碑刻和文獻資料論述了旅居中國的粟特人並非僅信仰從故土帶來的祆教，還信仰在粟特本土即有的摩尼教、景教和佛教，甚至中國的禪宗。在他們溝通東西方物質文明的同時，也傳遞着五彩繽紛的宗教精神。

其次，本書的内容則分成了“粟特入華歷史的新探索”、“圖示中國的粟特考古新發現”、“石刻碑誌上的粟特人”、“古籍文獻與敦煌文書裏的粟特人”四個部分來展示粟特的新史料、新發現和最新的研究成果。其中發佈的近年來新出土的史君墓、安伽墓、虞弘墓的重要文物圖片，固原出土的史射勿、史索巖、安娘、史訶耽、史鐵棒等人的墓誌拓片和文物，早期或珍稀孤罕的石刻拓本，如《九姓回鶻可汗碑》、《武周康居士寫經功德記》等，國家圖書館藏敦煌社會文書資料

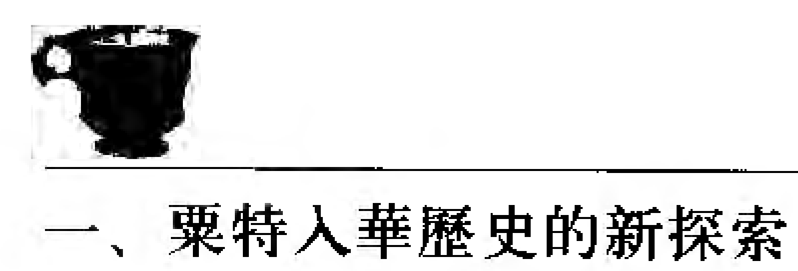
《寅年氾英振承造佛堂契及辛丑年二月龍興寺等寺户請貸麥牒及處分》、《辛酉年園頭米平水等領物憑》、《田籍》、《粟入破曆》、《社司轉帖》等都是難得一見的新史料。

展覽的舉辦和圖録的編纂還是敦煌吐魯番文獻整理研究的兩大重鎮北京大學古代史研究中心和國家圖書館善本特藏部密切合作的結晶，是北大和國圖前輩學者開創的良好合作傳統的延續。本書還是中外學者合作的一項成果，法國遠東學院提供了積極的支持，前後參與編纂、提供文獻文物的單位達十個之多，充分展現了學術界和文獻收藏單位密切合作的精神。北京大學中國古代史研究中心榮新江教授擔任了本書文章和圖録的設計、撰稿和編輯工作，國家圖書館善本特藏部的林世田先生、史睿先生、李德範女史和中國社會科學院歷史研究所雷聞先生以及北京大學歷史系博士生畢波女史承擔了具體的編輯事務。我們感謝主辦各方給這次展覽和本書的編寫提供的大力支持，特别感謝山西省考古研究所張慶捷先生、陝西省考古研究所邢福來先生、西安市文物保護考古所孫福喜先生、楊軍凱先生、寧夏回族自治區考古研究所羅豐先生、河南龍門石窟研究院張乃翥先生等，慷慨提供出土文物照片和拓片，使得我們的展覽能够向學界展示最新的考古資料。感謝法國科研中心童丕 (Éric Trombert) 先生、法國遠東學院華瀾 (Alain Arranlt) 先生、北京《中國考古藝術摘要》主編陶步思 (Bruce Doar) 先生爲翻譯英文目録而奔忙，感謝文物出版社李力女史提供幫助。北京圖書館出版社社長郭又陵先生和孫彦女史、耿素麗女史、李瑾女史在編輯出版中付出了極大心血。全國古籍出版規劃領導小組和高校古籍整理編纂出版委員會爲資料整理和出版也提供了支持和鼓勵。通過他們夜以繼日的工作，本書終於能在國際研討會前夕順利出版，爲中西交通史研究又增添了一項新的成果。

張志清

2004年3月18日

目　錄



一、粟特入華歷史的新探索

二、圖示中國的粟特考古新發現

(一) 史君墓

四、古籍文獻與敦煌文書裏的粟特人

Contents



The Tomb of An Jia

The Tomb of Yu Hong

Sogdian Cemetery at Guyuan

The Epigraphic Record of the Sogdians in Carved Stone

Sogdians in Ancient Documents and Dunhuang Manuscripts

粟特
入華歷史的新探索

從撒馬爾干到長安
——中古時期粟特人的遷徙與入居

榮新江

粟特人,在中國史籍中又被稱爲昭武九姓、九姓胡、雜種胡、粟特胡等等 從人種上來說,他們是屬於伊朗系統的中亞古族;從語言上來說,他們操印歐語系伊朗語族中的東伊朗語的一支,即粟特語(Sogdian),文字則使用阿拉美文的一種變體,現通稱粟特文。粟特人的本土位於中亞阿姆河和錫爾河之間的澤拉夫珊河流域,即西方古典文獻所說的粟特地區(Sogdiana,音譯作"索格底亞那"),其主要範圍在今烏茲別克斯坦,還有部分在塔吉克斯坦和吉爾吉斯斯坦。在粟特地區的大大小小的綠洲上,分佈着一個個大小不同的城邦國家,其中以撒馬爾干(Samarkand)爲中心的康國最大,它常常是粟特各城邦國家的代表。此外,以布哈拉(Bukhara)爲中心的安國,也是相對較大的粟特王國 還有,位於蘇對沙那(Sutrushana/Ushrusana)的東曹國,劫布呾那(Kaputana)的曹國,瑟底痕(Ishtikhan)的西曹國,弭秣賀(Maymurgh)的米國,屈霜你迦(Kushanika)的何國,羯霜那(Kashana)的史國,赭時(Chach)的石國等等,不同時期,或有分合,中國史籍稱他們爲"昭武九姓",其實有時候不止9個國家[1]。歷史上的粟特人從未形成一個統一的帝國,因此長期受其周邊強大的外族勢力控制,先後臣屬於波斯的阿契美尼德王朝、希臘的亞歷山大帝國、塞琉古王朝、康居國、大月氏部、貴霜帝國、嚈噠國等 粟特人在各異族統治下,非但沒有滅絕,反而更增強了自己的應變能力,不僅保存了獨立的王統世系,而且成爲中古時代控制陸上絲綢之路的一個獨具特色的商業民族

在公元3至8世紀之間,也就是大體上相當於中國的漢唐之間,由於商業利益的驅使,以及粟特地區的動亂和戰爭等原因,粟特人沿傳統意義上的陸上絲綢之路大批東行,經商貿易,有許多人就此移居中國,一去不復返。

粟特人東來販易,往往是以商隊(caravan)的形式,由商隊首領(caravan-leader)率領,結夥而行,他們少者數十人,多者數百人,並且擁有武裝以自保 我們在敦煌莫高窟第420窟窟頂東坡上部的隋代繪製的一幅《觀世音菩薩普門品》,就可以看到這樣的商隊在絲綢之路上行進的情形,雖然畫家繪製的是産生於印度的佛經故事,但人物形象卻是以敦煌畫家常見的中亞粟特商隊爲原型的[2]。

粟特商人在絲綢之路上的一些便於貿易和居住的地點留居下來,建立自己的殖民聚落,一部分人留下來,另一部分人繼續東行,去開拓新的經商地點,建立新的聚落。久而久之,這些粟特聚落由少到多,由弱變強,少的幾十人,多者達數百人 在中原農耕地區,被稱爲聚落;在草原遊牧地區,則形成自己的部落 因爲粟特商隊在行進中也吸納許多其他的中亞民族,如吐火羅人、西域

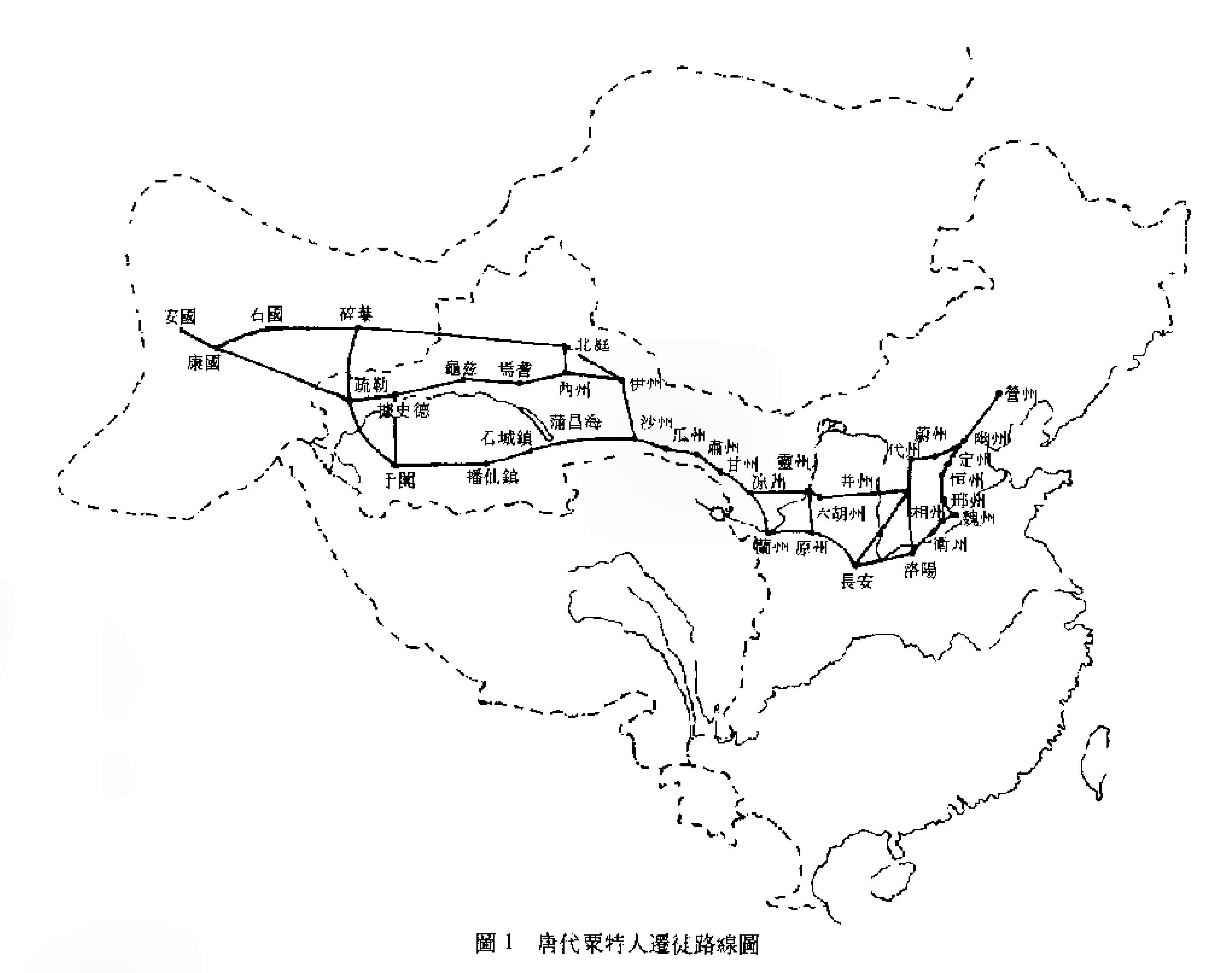


圖1 唐代粟特人遷徙路線圖

（塔克拉瑪干周邊綠洲王國）人、突厥人加入其中，因此不論是粟特商隊還是粟特聚落中，都有多少不等的粟特系統之外的西方或北方的部衆，所以，我們把粟特聚落有時也稱爲胡人聚落，可能更符合一些地方的聚落實際的種族構成情況。

這種有組織的粟特商隊的首領，粟特文叫做 *s'rtp'w*，漢文音譯做"薩保"、"薩甫"、"薩寶"等，意譯就是"首領"。薩保的粟特文原語，是吉田豐教授從寫於公元4世紀初葉的粟特文古信札中找到的[3]，最近，這一比定得到了新發現的史君墓粟特文和漢文雙語對照書寫的銘文的確證。結合漢文文獻中大量的有關薩保的記載，我們知道薩保不僅是粟特商隊行進中的領袖，而且也是粟特人建立的聚落統治者，由於大多數早期東來的粟特人信奉的是粟特傳統的瑣羅亞斯德教（中國稱之爲祆教、拜火教），所以聚落中往往立有祆祠，薩保也就成爲粟特聚落中的政教大首領。

從十六國到北朝時期，這樣的胡人聚落在塔里木盆地、河西走廊、中原北方、蒙古高原等地區都有存在，散佈十分廣泛。通過學者們歷年來對粟特文古信札、敦煌吐魯番發現的漢文和粟特文文書、中原各地出土的漢文墓誌材料，我們已經可以清晰地勾勒出一條粟特人東行所走的絲綢之路，這條道路從西域北道的據史德（今新疆巴楚東）、龜茲（庫車）、焉耆、高昌（吐魯番）、伊州（哈密），或是從南道的于闐（和田）、且末、石城鎮（鄯善），進入河西走廊，經敦煌、酒泉、張掖、武威，再東南經原州（固原），入長安（西安）、洛陽，或東北向靈州（靈武西南）、并州（太原）、雲州（大同東）乃至幽州（北京）、營州（朝陽），或者從洛陽經衛州（汲縣）、相州（安陽）、魏州（大

名北)、邢州(邢臺)、定州(定縣)、幽州(北京)可以到營州。在這條道路上的各個主要城鎮,幾乎都留下了粟特人的足迹,有的甚至形成了聚落[4]。

北朝、隋、唐時期的中央和地方政府爲了控制這些胡人聚落,把薩保納入中國傳統的官僚體制當中,以薩保爲一級職官,作爲視流外官,專門授予胡人首領,並設立薩保府,其中設有薩寶府祆正、薩寶府祆祝、薩寶府長史、薩寶府果毅、薩寶府率、薩寶府史等官吏,來控制胡人聚落,管理聚落行政和宗教事務。從史籍和墓誌輯錄的材料來看,從北魏開始,中原王朝就在都城洛陽設京師薩保,而在各地設州一級的薩保。我們見到有雍州、涼州、甘州等地薩保的稱號。以後西魏北周、東魏北齊都繼承了此制度。北齊有京邑薩甫,諸州薩甫。《康元敬墓誌》裏還有"九州康訶大薩寶"的稱號,可能是北齊管理全國薩保府事務的官職,也可能是京邑薩甫——北齊都城鄴城的胡人聚落首領[5]。北周有京師薩保,墓誌材料還有涼州、酒泉、同州、并州、代州、介州等州一級的薩保,如新發現的史君墓主人是涼州薩保,安伽是同州薩保,還有中央政府派出的檢校薩保府的官員,如虞弘。隋代有雍州(京師)薩保和諸州薩保。唐朝建立後,把正式州縣中的胡人聚落改作鄉里,如西州的胡人聚落設爲崇化鄉安樂里,敦煌則以粟特聚落建立從化鄉,兩京地區城鎮中的胡人同樣不會以聚落形式存在,但邊境地區如六胡州、營州柳城等地的胡人聚落,應當繼續存在,因此薩保府制度並未終結,所以《通典》卷四〇《職官典》以及其他史料仍有薩寶府職官的記錄,事實上,北朝隋唐的中央政府對粟特聚落的控制是一個漫長的過程。

目前所見最早的有關粟特商人在中國活動的記錄,是斯坦因(A. Stein)在敦煌西北長城烽燧下面發現的粟特文古信札。這是一組住在武威、敦煌的粟特商人寫給家鄉撒馬爾干或西域樓蘭等地的粟特商人的信件,不知何故被送信的使者遺失在那裏。經過學者們的解讀,我們得知這是公元4世紀初葉寫成的,主要內容是報告粟特商人以涼州武威爲大本營,派出商人前往洛陽、鄴城、金城(蘭州)、敦煌等地從事貿易活動,因爲晉末中原的動亂,致使經商的粟特人也蒙受打擊這一情況,通過信札所述內容我們還瞭解到他們行蹤之遠,以及經營的貨物品種——香料、布匹等[6]。

粟特人經過長時間的經營,在撒馬爾干和長安之間,甚至遠到中國東北邊境地帶,逐漸形成了自己的貿易網絡,在這個貿易網絡的交匯點上,建立起殖民聚落,作爲他們東西貿易的中轉站。吐魯番出土有高昌國時期的《高昌内藏奏得稱價錢帳》,就反映了在高昌地區進行貴金屬、香料等貿易的雙方,基本都是粟特人[7],也就是說,從商方來的粟特商人把大宗貨物運載到高昌,由高昌的粟特商人買下來,再分散或整批通至河西或中原地區興販。辛姆斯-威廉姆斯(N. Sims-Williams)教授曾據印度河上游中巴友好公路巴基斯坦一側發現的粟特文巖刻題記,指出粟特人不僅僅是粟特與中國之間貿易的擔當者,也是中國與印度之間的貿易擔當者[8]。結合吐魯番阿斯塔那古墓發現的粟特文買賣突厥地區女婢的契約[9],我們也可以說,粟特人還是中國與北方遊牧民族之間貿易的擔當者,即如姜伯勤教授所強調的那樣,粟特人實際上是中古時期絲綢之路上的貿易擔當者[10]。大概正是因爲從北朝到隋唐,陸上絲綢之路的貿易幾乎被粟特人壟斷,所以我們在史籍中很少看到波斯商人的足迹、現代舞劇《絲路花雨》所描寫的絲綢之路上的波斯商人,在唐朝時期更多是活躍在東南沿海,而非敦煌、吐魯番,在北方絲路沿線發現的大量的波斯銀幣和少

量的東羅馬金幣，應當是粟特人貿易的印證，而不是錢幣源出國的波斯人和拜占庭人[11]。

粟特人建立的殖民聚落，可以舉蒲昌海（羅布泊）地區的聚落作爲典型。據敦煌文書《沙州伊州地志》和《沙州圖經》記載，這是"貞觀中（627–649），康國大首領康豔典東來，居此城（鄯善城），胡人隨之，因成聚落"，這也正是我們稱這類胡人殖民地爲"聚落"的根據[12]。在鄯善（後稱石城鎮）一帶，還有隨康豔典而來的粟特移民建築的新城、蒲桃城、薩毗城，反映了粟特人城居生活形態和善於種植葡萄的本性，而且，這裏還有維繫胡人精神生活的祆教寺院——祆舍一所[13]。像這樣還沒有被唐朝中央政府和地方政府控制的粟特聚落，自有其自身的文化生活，過去因爲漢文史料對這種粟特聚落的內部生活記載絕少，因此不甚了了。近年來由於一系列粟特石棺床圖像的發現，特別是安伽墓的圖像，使我們瞭解到粟特聚落內宴飲、狩獵、會客、出訪等日常生活場景，也獲得了他們婚姻、喪葬、信仰等方面的信息[14]。

至於被中原王朝或地方政府改造成鄉里的粟特聚落，由於敦煌藏經洞發現了大量的漢文文書，使我們今天對於由敦煌地區從聚落到鄉里的情形有比較透徹的瞭解。池田溫先生《八世紀中葉敦煌的粟特人聚落》一文，根據敦煌文書《天寶十載（751）敦煌縣差科簿》和相關敦煌寫本，指出唐朝沙州敦煌縣十三鄉之一的從化鄉，就是在粟特聚落的基礎上形成的，其位置恰好就在敦煌城東一里的祆舍所在地，這裏又稱安城，是當地粟特民衆精神信仰的中心。從化鄉居民種族構成以粟特人爲主，也有吐火羅人、漢人等，其公務負擔有不少是從事非農業勞動，敦煌市場的管理者則出自該鄉粟特百姓，表明他們的商業特性。8世紀中葉開始，由於粟特地區的動落、唐朝的內亂、吐蕃對河西的佔領，從化鄉居民漸漸減少，到8世紀末吐蕃佔領敦煌後最終消亡[15]。

中古時期大批入華的粟特人並非都居住在以粟特人爲主的胡人聚落裏，他們有的進入漠北突厥汗國，有的入仕北魏、北齊、北周、隋、唐不同時代的各級軍政機構，其中尤以從軍者居多。固原南郊發現的兩個史姓墓地的家族成員，基本上就是以軍功彰顯於世的。史射勿從北周保定四年（564），就跟從晉蕩公來討北齊。天和元年（566），又從平高公於河東作鎮。二年正月，蒙授都督。同年二月，從郯國公征玉壁城。建德五年（576），又從申國公擊破軹關，大蒙優賞。宣政元年（578），從齊王憲掩討稽胡。隋開皇二年（582），從上開府、岐章公李軌出涼州，與突厥戰於城北。三年，隨上開府姚辯北征。十年正月，從駕輦并州。十四年，轉帥都督。十七年，遷大都督。十九年，又隨越國公楊素絕大漠，大殲凶黨，即蒙授開府儀同三司，以旌殊績。同年十一月，敕授驃騎將軍。二十年，又從齊王入磧[16]。僅此一例，即可看出粟特人隨中原王朝將領南征北戰的艱艱歷程。史射勿的子孫輩後來任唐朝監牧官，管理馬匹，有的任中書省譯語人，雖然都表現了粟特人見長的技能，但他們都已經脫離粟特聚落的主體，逐漸融合到中原漢文化當中去了。

唐朝統一帝國建立後，大多數在唐朝直轄的州縣區域內的粟特聚落基本變成鄉里，聚落的粟特民衆必然分散開來，這些粟特人雖然漢化，但他們的粟特人特徵還是非常明顯的，我們可以根據他們的姓名、婚姻、出身郡望、封爵地點、本人的技能等方面，來判斷他們是否是粟特後裔。目前，已經出土的大量唐朝墓誌都被刊佈出來，與其他外來民族比較，粟特人或粟特後裔的人數要遠遠多於波斯人、印度人、吐火羅人，甚至比這些國家還近的西域諸國人，這不能不說是數百年來大批粟特人入華，並且入仕中原王朝的結果。

安史之亂以後，由於發動叛亂的安祿山、史思明都是粟特人，因此在中原地區形成了一種排斥胡化，憎恨胡人的社會風潮，影響到一些粟特胡人的生存，他們有的用改變姓氏、郡望的方法極力抹掉自己的胡人特徵，有的則遷徙到安史舊將所建的河北三鎮，在那裏沒有對胡人的排斥，有的粟特人，如史憲誠、何進滔，在進入河北魏博節鎮後得以發展，最後坐到了節度使的寶座上。在中原地區已經看不到的祆教祭祀活動，在中唐的河北地區，卻仍然有新的祆祠被建立起來[17]。晚唐時，河北以及原六胡州的粟特胡人，加入到強勁的北方民族沙陀部當中，在沙陀三部落裏，有兩部的主體都是粟特人。這些粟特人又成爲五代王朝的中堅力量，甚至像石敬瑭那樣，當上了皇帝。

作爲絲綢之路上的商業民族，粟特人把東西方物質文化中的精粹，轉運到相互需要的一方，中古中國許多舶來品，大到皇家狩獵隊伍中的獵豹、長安當爐的胡姬，小到宮廷貴婦人玩耍的波斯犬、繪製壁畫使用的胡粉香料[18]，其實都是粟特人從西方各國轉運而來的，薛愛華（E. Schafer）教授用"撒馬爾干來的金桃"來涵蓋唐朝所有的外來物品[19]，是極有見地的看法。而粟特人用他們擅長的語言能力，在絲綢之路沿線傳播着各種精神文化，這包括他們的民族信仰祆教和後來皈依的佛教，安伽、史君、虞弘墓的祆教祭司形象和敦煌出土的一批粟特文佛典，是最好的證明；而且，還有一些粟特人成爲從波斯向中國傳播摩尼教、景教的傳教士，吐魯番發現的粟特文摩尼教和景教文獻，應當出自他們之手。此外，能歌善舞的粟特人以及他們翻領窄袖的衣着，也深深影響着唐朝的社會，引導着時代的風尚，成爲繁榮昌盛的大唐文化的一個形象標誌。

注釋：

① 關於粟特王國的古地今名，參考張廣達爲《大唐西域記校注》（中華書局，1985年）所寫的相關條目。粟特歷史，見請參考《中亞文明史》1—3卷漢譯本相關章節，中國對外翻譯出版公司/聯合國教科文組織，2002—2003年。

② 榮新江《薩保與薩薄：佛教石窟壁畫中的粟特商隊首領》，提交"粟特人在中國"國際學術研討會論文，中國國家圖書館，北京，2004年4月23-25日。

③（日）吉田豐《ソグド語雜錄（II）》，《オリエント》第31卷第2號，1989年，168-171頁。

④ 榮新江《北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落》，《國學研究》第6卷，北京大學出版社，1999年，27–85頁；收入《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001年，37—110頁。

⑤ 本書圖版34及榮新江解說。

⑥ N. Sims-Williams, "The Sogdian Ancient Letter II", *Philologica et Linguistica: Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, ed., M. G. Schmidt and W. Bisang, Trier 2001, pp. 267–280; F. Grenet, N. Sims-Williams, and E. de la Vaissière, "The Sogdian Ancient Letter V", *Bulletin of the Asia Institute*, XII, 1998, pp. 91–104.

⑦ 朱雷《麴氏高昌王國的"稱價錢"》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第4期，1982年，17–24頁。

⑧ N. Sims-Williams, "The Sogdian Merchants in China and India", *Cina e Iran da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, ed. A. Cadonna e L. Lanciotti, Firenze 1996, pp. 45–67.

⑨（日）吉田豐、森安孝夫、新疆博物館《麴氏高昌國時代ソグド文女奴隸賣買文書》，《內陸アジア言語の研究》IV，1988年，1–50頁，圖版一。

⑩ 姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，文物出版社，1994年，150–226頁。

⑪ 榮新江《波斯與中國：兩種文化在唐朝的交融》，劉東編《中國學術》2002年第4輯，商務印書館，2002年，61–64頁。

⑫P Pelliot, "Le'Cha tcheou tou tou fou t'ou king' et la colonie sogdienne de la region du Lob nor", *Journal Asiatique*, 11 serie 7, 1916, 111 123;馮承鈞譯《沙州都督府圖經及蒲昌海之康居聚落》,《西域南海史地考證譯叢》七編,商務印書館,1957年,25-29頁

⑬本書圖版82-83並林世田解說。

⑭榮新江《北朝隋唐粟特聚落的内部形態》,《中古中國與外來文明》,111 168頁

⑮(日)池田温《8世纪中葉における敦煌のソグド人聚落》,《ユーラシア文化研究》第1号,1965年,49—92頁。

⑯羅豐《固原南郊隋唐墓地》,文物出版社,1996年,7 30,185 196頁;本書圖版19及畢波解說。

⑰榮新江《安史亂後粟特胡人的動向》,《暨南史學》第2輯,2003年。

⑱張廣達《唐代的豹獵——文化傳播的一個實例》,《唐研究》第7卷,北京大學出版社,2001年,177 204頁;林梅村《粟特文買婢契與絲綢之路上的女奴貿易》,《文物》1992年9期,49-54頁;收入《西域文明》,東方出版社,1995年,68 79頁;芮傳明《唐代"酒家胡"述考》,《上海社會科學院學術季刊》1993年第2期,159-166頁;蔡鴻生《唐代九姓胡與突厥文化》,中華書局,1998年,鄭炳林《〈康秀華寫經施入疏〉與〈炫和尚貨賣胡粉曆〉研究》,《敦煌吐魯番研究》第3卷,1998年,191-208頁。

⑲E H Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand, a study of Tang exotics*, Berkerley, Los Angeles, 1963;吳玉貴中譯本題謝弗《唐代的外來文明》,中國社會科學出版社,1995年。

入鄉隨俗與難忘故土
——入華粟特人石葬具概觀

張慶捷

在新舊世紀之交，中國考古界産生的一項重大成果，便是相繼發現了虞弘墓（1999年發掘）[1]、安伽墓（2000年發掘）[2]和史君墓（2003年發掘）[3]。這三座墓葬中，都出土有石質的葬具，而且上面雕刻着成組的反映粟特人生活風情的圖像，特別重要的是，三座墓都有墓誌或題刻，清楚記載了墓主人的國別、家世和埋葬年代。

虞弘墓誌記載，虞弘是魚國人，從北齊時入華做官，北周時一度擔任檢校薩寶府，卒於開皇十二年（592）。安伽墓誌記載，安伽是姑臧昌松人，曾任同州薩保，大象元年（579）五月遘疾終於家。實際上，他的原籍是位於澤拉夫善河流域的安國。史君墓誌記載，史君是史國人，曾被授涼州薩保，大象元年（579）薨於家。史國也是位於中亞地區"昭武九姓"中的國家之一。

這三座墓葬的發現，立刻引起學界的轟動與重視，又由於它們均是被科學發掘的，墓葬形制清楚、資料完整可信、時代準確，葬具圖像內容各有特色、自成系列，互補互證，自然成爲衡量入華粟特人墓葬圖像的標尺。許多在此三座墓以前就被發現的粟特人葬具，現在均參照這三座墓得到認定，如日本Miho美術館所藏北齊石棺床上的屏風[4]、紐約大都會藝術博物館展覽的兩個石棺床座構件[5]、甘肅天水早年發掘的石棺床[6]，都從學界不認同到認同，從不認識到重視。另在德國科隆、法國吉美、美國波士頓、弗利爾等博物館或美術館分散收藏着一批安陽出土的入華粟特人石棺床構件，在虞弘墓發現之前，已經被Gustina Scaglia和姜伯勤教授確認並復原[7]。此外，1971年發掘的山東青州傅家畫像石墓，簡報作者原先認爲，這是一座北齊商人的墓[8]，鄭巖依據虞弘墓材料重新覈查了此墓，認爲它應是一座漢族人或鮮卑人採用並改造粟特薩寶喪葬圖像而成的畫像石墓，那些畫像石，當是石槨或石棺上的構件[9]。據該墓畫像石考察，的確是粟特風格，但是缺乏祆教內容，證明墓主人很可能不是粟特人。由於該畫像石確是粟特風格，所以本文把它附在其他幾座墓後，順便考察。

迄今爲止，連發掘帶認同的粟特人葬具，共有8組，如加上青州傅家畫像石，則成爲9組。9組石葬具形制不同，名稱有異，或稱槨，或稱棺床，或稱榻，但用途一致，均爲石質葬具。爲便於行文，本文暫時通稱爲石葬具，並對以虞弘、安伽、史君三墓爲主的這9組石葬具作一探討。

一

石葬具是中國古代傳統葬具形式之一，東漢以來，今四川已經出現仿木結構建築的石棺[10]。就仿木結構建築石槨來講，至晚在北魏太和元年（477）宋紹祖墓已經形制具備[11]。從那時以後，又出

現了仿木結構建築的石槨，巫鴻先生曾對北魏以來仿木結構建築石槨出現的意義和演變做過專門探討[12]。在北齊壽陽厙狄回洛墓中，還出土過仿木結構建築的木槨[13]。石榻（石棺床）來源於漢代的榻，供多人使用的圍屏榻，在大同北魏智家堡石槨壁畫、太原一電廠北齊壁畫墓中和北齊徐顯秀墓壁畫中均有圖像[14]。可見人華粟特人對兩種石葬具，只是利用中原固有形式而已，沒有使用本民族傳統葬具，也沒有創造性的葬具。

爲甚麼這個階段的粟特人要使用石葬具呢？初步推測，一是人華粟特人的葬俗，隨着大環境的改變而不得不發生變化；二是不論石槨也好，石榻也好，都是石質葬具，這些石質葬具，比木葬具更接近於他們傳統的盛骨甕葬具，在木葬具與石葬具之間選擇，自然選取了與盛骨甕相對更接近的石葬具。

不論是榻還是槨，都是漢族傳統的東西，所以從這些葬具看，漢族的因素非常明顯，如果再把墓葬形制和墓誌等加上，可以看出，儘管人華粟特人墓葬圖像保留了濃郁的民族內容和風格，但從採用漢族墓葬和石葬具起，就已經在葬制方面邁開了漢化的步伐。

本文討論的 9 組石葬具的時代，據伴隨出土的墓誌、題刻和葬具圖像，有 7 件目前已經被中外學者初步認定，如下所列：

1. 青州傅家墓出土畫像石，北齊武平四年（573）。（簡稱青州）
2. 西安安伽墓石榻，北周大象元年（579）。（簡稱安伽）
3. 西安史君墓石槨，北周大象元年（579）。（簡稱史君）
4. Miho 博物館藏石棺床屏風，北齊，具體年代不詳。（簡稱 Miho）
5. 安陽出土的石棺床屏風，北齊，具體年代不詳。（簡稱安陽）
6. 大原虞弘墓石槨，隋開皇十二年（592）。（簡稱虞弘）
7. 甘肅天水石馬坪石棺床，隋唐。有學者認爲可早到北朝至隋[15]。（簡稱天水）

紐約大都會藝術博物館所展出的兩個石棺床座，是虞弘墓石槨出土後才引起學界的重視，無人專門考證過其年代。從畫面構圖看，與虞弘墓石槨槨座前簡那塊有相似之處，中部以火壇和人首鷹身的祭司爲主，兩旁另有人物。就圖中衣飾看，頭後飄帶向上捲起，兩位祭司是一個伸出右手，一個伸出左手，這些都和虞弘墓的相似。但從最外側四臂守護神看，又與史君墓石槨正壁的西臂守護神有相似之處，因此推測該石棺床年代，可能是北朝末期到隋代。

由上可見，這 9 組石葬具的年代，最早的以青州出土畫像石爲代表，最晚的以天水和虞弘爲代表，時代在北齊武平四年（573）至隋開皇十二年（592），時間跨度僅 20 年。但在此前和之後，卻無同類葬具被發現，不能不令人奇怪。如果說，青州出土畫像石只是漢族人模仿粟特美術或以粟特的底本而又增加了新內容的作品，那就說明，在此之前，在該地區入華粟特人中間，已經流行粟特風格的墓葬繪畫了。然而即使有所謂的“粟特底本”，也不是產自粟特本土畫家之手，應該產自人華粟特畫家之手。因爲據今掌握的粟特本土喪葬資料看，在粟特本土，葬具簡單，似乎不需要長卷的畫面。

再從 9 組葬具的分佈地觀察，有 6 組知道出土地點，見上所列。Miho 出土地點目前傳說有兩個，一個是山西[16]，一個是山東[17]。就以上 7 組石葬具的出土地點觀察，最西的爲甘肅，最東的爲山

東,中部的是山西、陝西、河南,共5個省份,均在黄河流域 新疆、寧夏兩個自治區,粟特人墓葬素來豐富,卻沒有發現此類石葬具 寧夏發掘過許多隋唐時代的粟特人墓葬[18],其中也有薩保家族墓,但墓葬内涵反映的漢化程度都比較高,這種現象也令人不解。解決這些迷惑,還需要依靠更多更新的考古資料

二

粟特人在葬具中保留的本民族文化,主要是那些雕刻在石葬具表面的系列圖像,這些圖像具有典型的民族風情,展示了粟特人的生活習俗、神話信仰以及服飾用具等,具有極大的文物價值和歷史研究價值。它首次把粟特人方方面面的信息,集中凝聚在一幅長卷的畫面中,也首次把絲綢之路沿途各民族的體貌特徵和生活方式,大規模地形象地展示出來,值得幾年前還很遙遠的歷史,一下子近了很多,使得那些飄渺的模糊不清的混沌景象,逐漸地清晰起來,古代絲綢之路東段粟特人的聚落及其生活細節,也生動地顯現在學者眼前 許許多多昔日不能解決的問題,苦苦思索而未有結果的困惑,因爲有了這些葬具圖像的豐富資料,終於有了令人信服的答案

首先,這批葬具的圖像,使學界對入華粟特人和祆教的關係有了更深入的瞭解,通過各圖像顯示的多種多樣的聖火壇與祭司的組合,進一步搞清了粟特人崇拜火和光明的具體方式、程度和範圍,同時感悟到聖火在粟特人生活中的重要位置 圖像表明,聖火壇是祆教標誌,供奉聖火是粟特人的首要大事,即使到冥間也不能放棄與懈怠 將神聖的火壇和祭司圖案擺在葬具上顯著的位置,就表示了他們在冥間和來世也奉隨祆教的堅定信念,同時也暗寓了祈求祆神永生永世佑護他們的意願 如安伽的火壇位於墓門的門額(本書圖版6),史君的火壇位於石槨門的兩側(本書圖版4),虞弘的火壇位於槨座正中(本書圖版17),安陽的聖火壇位於棺床雙闕前,都通過火壇及其位置表達了墓主家族強烈的宗教觀念與虔誠信仰 宗教信仰是文化背景的核心和源頭,瞭解該民族的宗教信仰,纔有可能完全看懂和解讀葬具上的其他圖像、更爲重要的是,墓誌記載,三個墓主人生前均擔任過薩保或檢校薩保府的官職,死後在葬具上都雕繪着聖火壇,這就證實了薩保與祆教的直接關係,澄清了薩保與祆教無關係的誤解。

其次,通過成組成群的葬具圖像,尤其是安伽(本書圖版7—11)、史君(本書圖版1)、虞弘(本書圖版13—16)石葬具上完整的圖像,我們對安國人、史國人、魚國人的具體形象和服飾特徵都有了全面認識,同時對三組圖像中都存在的突厥人也有了新認識。此外,虞弘圖像中波斯文化因素很多,還有波斯人形象[19],甚至在其他石葬具圖像中,還有多種國家或民族的因素,如馬爾沙克(B. I. Marshak)先生認爲,虞弘圖像中還有阿拉伯人形象,Miho圖像中還有嚈噠人形象[20]、但對安陽、Miho圖像内人物的國別族屬,由於缺乏墓誌,學界至今沒有較明確的結論,暫時只能說是粟特人,如果要進一步指明具體國別,目前還有困難,證據明顯不足,研究也沒到位

熟悉圖像中人的體貌特徵極爲重要,對於今後判斷其他圖像和北朝隋唐墓中的粟特人俑,有着建立標尺的意義。並且通過再深入的研究,將可能由此及彼,由圖像到隨葬俑,把北朝隋唐墓葬中隨葬的所謂"胡人俑",力爭先辨清國別身份。這是基礎性的工作,整理清楚以往的考古資料,

利於進一步展開絲綢之路各國交往的研究。

再次,9組葬具的圖像中,都程度不同地從各個側面表現了粟特人的日常生活,如狩獵、樂舞、宴飲、經商以及服飾、用具、氈帳、特有的花草樹木、飛禽畜獸等,使我們可以全方位地考察粟特人的生活特點、民情風俗和生存環境。通過對粟特人生活細節的認定,既熟悉了粟特人的生活內容,又有助於考察北朝隋唐流行於中國的外來文化的源流和演變。例如在北朝特別是唐代很時髦的外來服裝、器物、音樂、舞蹈等,是甚麽國家來的,最初是甚麽模樣,源頭在哪里,是否經過演變諸問題,都需經過細致的對比統計等工作才能搞清。具體如安伽、史君、虞弘圖像中都有不少男子獨舞形象(本書圖版9),我們結合唐詩中關於胡騰舞的描述,使文字記載與圖像互證,推證這些男子獨舞形象就是胡騰舞。搞清楚胡騰舞的具體舞姿,反過來又使唐詩中的胡騰舞鮮活起來,掌握了胡騰舞諸種特徵,又易於去分辨墓葬隨葬品中的胡騰舞俑,進一步瞭解胡騰舞在社會上流行的範圍和影響。再例如,通過對青州、Miho、史君圖像中粟特商人和駝隊的研究,我們對文獻中"粟特人善賈"的記載,對粟特商人的身份、運輸方式、規模、交易內容等,均有了更爲深刻具體的認識。

又次,通過對幾個墓葬具圖像的藝術分析,我們對中亞祆教的藝術風格和表現手法有了初步的印象,熟悉了一些反復出現的藝術特點和題材。如多數石葬具都採用了浮雕加彩繪貼金的工藝;虞弘墓石槨的人物、動物、飛禽表現,均是側面或半側面[21],而在安伽、史君圖像上,是有正面也有側面。雕刻刀法上,又至少有軟硬兩種;圖像題材在信仰、生活、舞蹈、狩獵幾方面都是有同有異;幾組石葬具的製作工藝也有區別,就筆者所知,安伽、史君和安陽石葬具的屏風固定方式,上下主要是採用榫卯固定,左右各部分之間,是使用鐵製燕尾榫卯(銀錠榫)來固定。Miho石棺床和虞弘墓石槨上下主要是採用榫卯固定,左右各部分之間,還加上了鐵環和鐵扒釘。各種不同的工藝,應用於不同的地區,對推斷出土地點不詳的石葬具也有助益。

最後,通過對幾組墓葬具圖像表面意思的分析,逐漸對圖像程式中深層次的文化背景、宗教信仰和神話傳說進行解讀,力圖揭示出粟特藝術家的創作意圖。如J. A. Lerner博士曾對Miho畫像石中表現喪葬的圖像作了研究,探討了該圖的內涵[22]。以後,她又與A. L. Juliano教授合作,對表現娜娜女神和樂舞的圖像作了研究[23]。虞弘墓發現以後,姜伯勤教授作了反復研究,認爲虞弘墓石槨槨壁的九幅圖像,從圖1到圖9,"反映了密特拉'最後審判'和以'白豪摩祭'迎接'最終復活'的過程"[24]。安伽墓發現後,榮新江、尹申平、邢福來等先生,又對安伽圖像內涵作了多角度的探討和解讀[25],使我們對絲綢之路上最活躍、最忙碌、最擅經商的粟特人的聚落內部情形,尤其是粟特薩保的生活,有了較全面的認識。

總之,這批圖像資料的出現,成爲近年學界耀眼的亮點,産生了一批有價值的研究成果,使中國西安、太原等地成爲絲路研究領域最吸引人的地方。同時在世界學術界範圍內,深深地吸引了學界的注意,大大地開闊了學人的視野,把全世界絲綢之路和東西方文化互動交流的研究,推向一個嶄新的境界和空前未有的高度。

三

在目前已經發現較多粟特葬具圖像的情況下，有必要對這些圖像作些初步的整理對比和分類排隊，一是可以深入瞭解入華粟特人與漢民族交往融合的過程，二是便於今後學界鑒別和認識粟特人葬具圖像的變化軌迹以及各階段特徵。

通過對畫像的整理對比和分類排隊，發現上述9組葬具的圖像內容、佈局、風格有很大差異，如就圖像佈局、風格而論，西安、安陽的圖像風格比較接近，每塊畫面上人物較多，從上到下分層排列，內容也較複雜，其源可追溯到波斯表現特大場面的摩崖雕刻，或漢代的墓葬壁畫和畫像石。太原、青州的圖像風格是另一種類型，主題清楚，內容簡單，佈局簡潔疏朗[⑳]，可能源於波斯銀盤和摩崖雕刻上常見的佈局，可姑且稱之爲“仿波斯風格的圖像”。Miho、天水的圖像風格似介於前兩者之間，Miho的相對更複雜些，有些接近前者，有些又傾向後者。

比較圖像內容，除了共有的宗教、禮俗、日常生活、生產、民族關係、民族服飾器皿和特用圖案等具有普遍性的內容之外，在各組石葬具上，各有概括自身內容的整體特色。依筆者不成熟的觀察，虞弘圖像表面簡單，但內涵複雜；安伽圖像似乎是最完整的粟特聚落生活畫卷；史君圖像包含的宗教因素最多；Miho圖像表現的遊牧民族色彩最濃；安陽圖像反映的是大首領和大莊園主的威風和氣派，是敦煌文書裏記載的長安巨富粟特人史婆陀的最佳生活畫像寫照[㉑]。

學者認定上述9組蘊含粟特文化的石葬具，主要是依靠了墓誌和圖像兩方面的證據，第一證據是墓誌，記載着墓主人的國籍、身份與埋葬時間等，如安伽墓、史君墓、虞弘墓，均明確記載墓主人是安國人、史國人和魚國人，都與“薩保”關係密切，而且還有準確紀年，對認識該時期畫像特徵，給這類畫像進行排隊分期，皆起着直接作用。

第二證據是葬具圖像。圖像是一種特殊語言，尤其那些特殊畫面，也能傳述墓主人身份、該民族文化以及民俗信仰。以安伽、史君和虞弘圖像作爲標尺，來對照其他6組葬具圖案，便可發現，那6組葬具或多或少地具備前3組葬具圖像中的一些重要題材，如祭司與聖火、祆神、粟特人的飲酒方式、樂舞、葬禮、狩獵場面、胡騰舞、商隊、粟特人服飾等。其中最重要的，便是祭司與聖火，祭司與聖火圖案在這些葬具上都佔有最醒目的位置，具有鮮明的祆教色彩，充分表明此時粟特人對它的重視程度。

9組石葬具就其形制劃分，目前大致可分爲二類，第一類爲仿古建殿堂式石槨（又稱石堂），如虞弘墓、史君墓出土的葬具均屬此類。第二類爲石榻（有的稱石棺床），如安伽墓、天水墓等出土石棺床。第一類如再分型，Ⅰ型爲史君墓石槨，特點是製作精細，雕繪有斗拱、人字拱等建築構件，槨內另有石榻；Ⅱ型爲虞弘墓石槨，特點是製作簡單，有專門帶雙壼門的槨座，起着石榻的作用。第二類如再分型，Ⅰ型是屏風式石榻（或稱石棺床），如安伽墓、天水墓等地出土石棺床；Ⅱ型是雙闕屏風型石榻（有的稱石棺床），如安陽、Miho的石棺床屏風，應屬於這一類。另有青州出土畫像石和紐約大都會所展出的石棺床座，不明白原先葬具的構造，只得暫時劃在這兩類之外，等將來有證據時再重新歸屬。因此，實際上按形制嚴格區分，9組葬具只能分成兩類，即石槨（石堂）

和石榻(石棺床)[28]。

在上述9組葬具中,史君、虞弘、安陽、Miho和大都會所藏葬具,都有祭司與聖火圖案。安伽墓石榻上沒有這個圖案,但在墓葬更顯著之處——墓門門額上有此圖案,比在葬具上的圖案顯得更爲顯眼與重視。但是,在青州畫像石和天水石棺床上,都不見這樣的重要因素,其他幾方面的因素也不那麼明顯和集中,反而有醒目的漢族因素,因此這兩組葬具,雖然仍是表現粟特人的葬具,但是與前6組相比,不能等同。尤其是青州畫像石,既非粟特人葬具,又無聖火壇和祆神,如嚴格劃分,應當劃作另類

葬具的時間排隊前面已經做了,還應該按照圖像內容區分類型 分類的標準:一是粟特爲代表的中西亞因素在圖像中的比例,二是漢族因素在圖像中的比例,這兩個標準互相作用,也可以其中一個爲標準,但必須以另一個爲對比 按照此標準檢視這幾組葬具,不難發現,虞弘石槨圖像中基本不見漢族因素,樹木是中國不見的果實在葉上的萬壽果樹,建築都是氈帳,服飾、器具純是中西亞風格,應當爲第一類。也就是粟特因素最多、漢族因素最少的一類。

安陽圖像中的建築都是穹窿頂式帳幕或建築,雖然有臺基式建築,不像是中式建築,葡萄枝蔓、果實、樹木與虞弘圖像中的相同,粟特風味很濃,但是姜伯勤先生發現,圖像中的亭臺樓閣還是受到中國風格的影響[29],因此將它劃人第二類 Miho圖像中也是幾乎不見漢族因素,均爲粗獷的遊牧民族因素,樹的形狀也與虞弘墓圖像中的相近。然而細心的尹申平、邢福來注意到,儘管Miho圖像中"所有建築都是圓頂帳篷,但在編號爲E的畫面中,帳的正面出現了斗拱、明柱等木構件,說明多少已受到中原傳統建築的影響"[30] 由於這一個原因,Miho圖像也應當爲第二類。

安伽圖像中的建築形式是既有氈帳,也有中式亭、回廊和歇山頂建築;樹木表現形式也相對發生變化,漢化程度超過安陽、Miho圖像,應當爲第三類 史君墓石槨的建築均是穹窿頂建築,圖像題材豐富,充滿西域色彩、超過安伽圖像,但在北壁宴飲圖中、五位女人均穿着交領寬袖衫的中原女式服裝[31],在東壁圖像中,也有穿着交領寬袖衫的女子,中原影響較爲明顯,所以也應當屬於第三類

天水圖像裏的建築都是漢族建築,反而不見帳篷,樹木形式發生的變化更大,尤其是圖像中沒有聖火壇、祆神和胡騰舞等典型粟特因素,所以自然應當把它分爲第四類

出現幾類差別的原因是甚麼呢?表面看很簡單,是漢化進程不等的結果。但爲甚麼漢化進程不等呢?爲甚麼人華和埋葬時代早的漢族因素多,入華和埋葬時代晚的反而漢族因素少(如虞弘墓圖像)?解答這個問題,應該從圖像以外着手。安陽的粟特人墓因不是科學發掘的,墓葬材料不完整,不易直接推斷。其餘像虞弘、安伽、史君墓,因都是科學發掘的,又都有墓誌,所以易於推斷。

墓誌記載,虞弘是年輕時由波斯入華的,安伽至少是祖父輩入華的,史君可能是父輩入華的。用現在的話講,儘管虞弘入華時間晚,死的也晚,但虞弘是第一代移民,史君是第二代移民,安伽至少是第三代移民。衆所周知、整個家族或部落入華時間的長短與否,才是決定葬具圖像中粟特因素和漢族因素誰多誰少的關鍵。正因爲如此,所以虞弘圖像漢化程度低、漢族因素少;安伽和史君圖像漢化程度高、漢族因素多,其特點是胡漢摻雜,正處於由較純的粟特墓葬圖像向漢族墓葬圖像的演變之中。安陽墓和Miho石棺床沒有伴隨墓誌,但是葬具圖像中漢化因素較少,是否可以

推測,墓主也是第一代移民或第二代移民呢?

四

需要說明,粟特人石葬具的產生和盛衰消失,與粟特人的聚落演化有着密切的關係。榮新江教授研究認爲,當時在沙州、瓜州、肅州、原州、靈州、代州、衛州、并州、相州、魏州、恒州、定州、幽州、營州等地都有粟特人的聚落。聚落人數或多或少,是按照本民族的傳統形式實行封閉管理,所以每個聚落自然會形成相對獨立的文化圈和生活環境,保存了本民族的生活習慣、民俗和信仰[㉜]。葬具畫像的產生,乍看是家族行爲,實際上是聚落形態、文化環境的產物。因爲墓主人家族只是聚落中的組成部分,他們的行爲,尤其是舉行喪葬大事,必須得到聚落的認同。在初入中原、完全封閉管理的粟特聚落裏,是不會產生這樣的葬具畫像。只有當整個聚落的民族融合有了一定基礎,比較普遍地接受了一些漢族事物,纔能在喪事中出現這種採用漢族喪葬形式,而又保留本民族宗教信仰的石葬具畫像。從此意義講,這些形式和內容相矛盾的石葬具畫像,也代表了該聚落在當時的冥世觀念,間接反映了該聚落的民族融合程度。

令人遺憾的是,據以往出土資料看,這種葬具圖像只是民族融合過程中的短暫現象,在粟特本土不會產生這樣的墓葬畫像,只有在入華粟特人漢化到一定階段(具體指到達開始採用漢族墓葬形制的程度時)纔會產生這種畫像石,但是在漢化再前進到較高階段後,這種畫像內容又會自然消失。根據前面的統計,9組石葬具出現在北朝後期到隋代短短數十年內,其他時段都沒有發現類似粟特人石葬具,是否與此有關?其他時期都有粟特聚落大量存在,聚落首領仍然是薩保,爲甚麼不見這種雕繪着聖火壇的石葬具呢?是這種畫像內容自然消失的結果呢?還是在此前後也有大量類似的粟特人葬具,不過暫時還沒有被發現罷了?這幾個問題,是我們今後探索研究的方向。

(本文寫作過程中,得到榮新江、楊軍凱二位先生的幫助,特致謝忱。)

注釋:

①山西省考古研究所、太原市考古研究所、晉源區文物旅遊局《太原隋代虞弘墓清理簡報》,《文物》2001年第1期。

②陝西省考古研究所《西安發現的北周安伽墓》,《文物》2001年第1期。

③楊軍凱《入華粟特聚落首領墓葬的新發現——北周涼州薩保史君墓石槨圖像初釋》,見本書。

④Annette L. Juliano and Judith A. Lerner, "The Miho Couch Revisited in Light of Recent Discoveries", *Orientations*, 32.8, October 2001.

⑤同上。

⑥天水博物館《天水市發現隋唐屏風石棺床墓》,《考古》1992年第1期,46-54頁。

⑦Gustina Scaglia, Central Asians on a Northern Ch'i Gate Shrine, *Artibus Asiae*, XXI.1, 1958, pp.9-28;姜伯勤《安陽北齊石棺床的圖像考察與入華粟特人的祆教美術》,《藝術史研究》第1輯,中山大學出版社,1999年,151-186頁。

⑧夏名采《益都北齊石室墓綫刻畫像》,《文物》1985年第10期,49-54頁。

⑨鄭巖《青州傅家北齊畫像石與入華祆教美術》,《魏晉南北朝壁畫墓研究》,文物出版社,2002年,236-284頁。

⑩羅二虎《漢代畫像石棺》,巴蜀書社,2002年。

⑪山西省考古研究所、大同市考古研究所《大同市北魏宋紹祖墓發掘簡報》,《文物》2001年第7期。

⑫Wu Hung, "A Case of Cultural Interaction: House-shaped Sarcophagi of the Northern Dynasties", *Orientations*, May 2002.

⑬王克林《北齊庫狄回洛墓》,《考古學報》1979年第3期。

⑭王銀田、劉俊喜《大同智家堡北魏墓石槨壁畫》,《文物》2001年第7期;山西省考古研究所、太原市文物管理委員會《太原南郊北齊壁畫墓》,《文物》1990年第12期;山西省考古研究所、太原市考古研究所《太原王家峰北齊徐顯秀壁畫墓發掘簡報》,《文物》2003年第10期。

⑮見前引鄭巖文。又見陝西省考古研究所《西安北周安伽墓》,文物出版社,2003年,88頁,注①。

⑯施安昌《六世紀前後中國祆教文物敘錄》,《中外關係史:新史料與新問題》,科學出版社,2003年,243頁;鄭巖《青州傅家北齊畫像石與入華祆教美術》,《魏晉南北朝壁畫墓研究》,238頁。

⑰楊軍凱《關於祆教的第三次重大發現——西安北周薩保史君墓》,《文物天地》2003年第11期,29頁。

⑱羅豐《固原南郊隋唐墓葬》,文物出版社,1996年。

⑲張慶捷《虞弘墓圖像中的波斯文化因素》,《伊朗學在中國論文集》第三集,北京大學出版社,2003年。

⑳B. I. Marshak, "La thématique sogdienne dans l'art de la Chine de la seconde moitié du VIe siècle", *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 2001 janvier-mars*, Paris. 2001, pp.228-264.

㉑張慶捷《太原隋代虞弘墓石槨圖像的初步考察》,巫鴻主編《漢唐之間文化藝術的互動與交融》,文物出版社,2001年,20頁。

㉒J. A. Lerner, "Central Asians in Sixth Century China: A Zoroastrian Funerary Rite", *Iranica Antiqua*, XXX, 1995, pp.179-190.

㉓A. L. Juliano and J. A. Lerner, "Cultural Crossroads: Central Asian and Chinese Entertainers on the Miho Funerary Couch", *Orientations*, Oct.1997, pp.72-78.

㉔姜伯勤《隋檢校薩寶虞弘墓祆教畫像石圖像的再探討》,《藝術史研究》第4輯,中山大學出版社,2002年,196頁。

㉕榮新江《北朝隋唐粟特聚落的內部形態》,《中古中國與外來文明》,三聯書店,111-169頁;陝西省考古研究所《西安北周安伽墓》。

㉖張慶捷《隋代虞弘墓石槨圖像整理散記》,《藝術史研究》第5輯,中山大學出版社,2003年。

㉗敦煌文書《文明判集》記載:"長安縣人史婆陀,家興販,資財巨富,身有勳官驍騎尉,其園池屋宇,衣服器玩家僮侍妾比侯王。……梅梁桂棟,架向浮空;繡桷雕楹,光霞爛目。歌姬舞女,紆羅袂以驚風;騎士遊童,轉金鞍而照日。"轉引自榮新江《中古中國與外來文明》81頁。

㉘姜伯勤先生將入華粟特人的石葬具分爲三種,即石槨、有闕石棺床和無闕石棺床。見姜伯勤《中國祆教畫像石的"語境"》,《中外關係史:新史料與新問題》,235頁。

㉙姜伯勤《安陽北齊石棺床的圖像考察與入華粟特人的祆教美術》,179頁。

㉚陝西省考古研究所《西安北周安伽墓》,91頁。作者還認爲,"安陽石榻圖像中也可明顯看到兩種建築風格並存的現象"。

㉛楊軍凱《西安北周史君墓石槨圖像初探》,見本書。

㉜榮新江《中古中國與外來文明》,37-110頁。

入華粟特聚落首領墓葬的新發現

——北周涼州薩保史君墓石槨圖像初釋

楊軍凱

2003年6月12日—10月28日，西安市文物保護考古所在今西安市未央區大明宮鄉井上村東，西距漢長安城遺址5.7千米處，清理了北周史君墓，出土了石門、石槨、石榻、金戒指、金幣和金飾等十分珍貴的文物，其中石刻上均採用浮雕彩繪貼金作裝飾。經初步觀察，圖像內容十分豐富。據石槨上的題刻記載，墓主姓史，爲北周涼州薩保。該墓與北周安伽墓相距約2.2千米。這是繼虞弘墓、安伽墓發掘後有關中西方文化交流史方面，特別是入華粟特人墓葬考古的又一重大發現[1]。

一

該墓形制爲長斜坡土洞墓，坐北朝南，方向186°。由墓道、天井、過洞、甬道和墓室等幾部分組成，全長47.26米（圖1）。墓道水平長16.3米，共有5個過洞和5個天井。墓道和墓室之間有兩重封門，第一層爲磚砌封門，第二層爲石封門。石封門通高1.65米，寬1.66米。門楣和兩側立柱上，均浮雕纏枝葡萄、忍冬、飛天和守護神。兩扇石門上均飾彩繪貼金，彩繪大部分已脫落，僅存飛天和蓮花等圖案。

墓室東西長3.7米，南北長3.5米，由於盜擾和坍塌，墓室頂部情況不清，現四壁殘高僅存0.5米。墓室中部偏北出土一石槨。石槨爲歇山頂式殿堂建築，坐北朝南，面闊5間，進深3間。東西長246、南北寬155、通高158釐米（圖2）。石槨由底座、四壁和槨頂三大部分組成。底座用兩塊石板拼合而成，四邊伸出槨壁之外，四周均雕刻有浮雕紋飾。石槨四壁由12塊石板構成，其中四角轉角處都是曲尺形整石。各石板之間的接縫處上方，扣有鐵質"細腰"（也稱銀錠榫），石板兩側、石板與底座之間用直榫相連。四壁分別浮雕有四臂守護神、祆神、狩獵、宴飲、出行、商隊、祭祀和昇天等題材的圖案。在人物面部、服飾、身上佩飾、器物、山水樹木和建築構件等部位施有彩繪或貼



圖1



圖2

金，雕刻內容與風格帶有十分明顯的西域特色。槨頂由5塊石材拼合而成，其中四塊放在槨身上面，四邊寬出槨身，形成屋檐，並用朱砂繪有仿木的建築結構。屋頂部分由一塊整石雕刻而成，內部有明顯的鑿刻痕迹。

在石槨南壁槨門上方的橫枋上，發現分別用粟特文和漢文刻寫的題刻。題刻文字共51列，其中粟特文33列，漢文18列（本書圖版2）。目前，據漢文部分，可知墓主人爲"史國人也，本居西域，……遷居長安，……授涼州薩保"，於"大象元年（579）薨於家，年八十六。妻康氏，以其二年（580）歲次庚子正月丁亥朔日□已日，合葬……"。這是目前發現的有明確紀年的、最早的粟特文和漢文對應的題刻，爲粟特文的研究提供了珍貴的文字資料。

石槨內出土石榻一個，長200、寬93、高21釐米。石槨內壁尚殘留有朱砂分欄的壁畫，現僅存部分樹葉和葡萄紋。槨內頂部用朱砂繪有建築結構。石槨內出土金戒指、金幣和金飾各一枚，同時出土一陶燈盞殘片。由於墓室已被嚴重盜擾，骨架散亂於石槨內外。經初步鑒定，出土的骨架有人骨和獸骨，人骨分屬兩個個體，其中一具爲男性，另一具爲女性。從出土的骨架看，未發現火燒的痕迹。

二

目前這批資料正在整理中，我們現選取石槨四壁浮雕圖像，依據有關文獻、祆教經典和神話傳說，結合歷年來出土和分散於各地及國外的有關圖像，對其內容作一初步的解讀。

（一）石槨南壁（本書圖版1.1）　由8塊石板和石塊拼合而成，寬220、通高110、厚8.5釐米。槨的南壁是石槨的正面，共分5個開間，當心間由兩扇槨門、橫枋和門檻組成。槨門爲關閉着的板門兩扇，門環爲鐵質，已銹，僅存兩孔。每扇門寬43、高98釐米，各有門釘4路，每路5釘。門的兩側刻有寬3釐米的門框柱。門上有一長方形的石塊，長88、寬23釐米，長度略寬於當心間的寬度，所以兩端可以插入兩次間的倚柱上部凹槽中作爲橫枋。橫枋上刻有粟特文和漢文題刻，由於被盜擾，文字現已部分殘缺。門檻長86、寬20、高12釐米，兩端插入倚柱下部。門檻有6級臺階，兩端分別刻有兩對獅子和四個童子，這一題材尚屬首次發現。兩次間分別刻有腳踏小鬼的四臂守護神，浮雕採用高浮雕雕刻手法（本書圖版3）。在四臂守護神旁邊有兩個直欞窗，直欞窗位於兩再次間的正中，每窗都豎立着直欞8根，其直欞的橫截面爲三角形，與敦煌佛爺廟盛唐時代磚墓中牆壁上所刻直欞窗相同。窗上各有4個伎樂，兩側各有兩個侍者，窗下有兩個戴口罩的人

身鷹足的祭司，肩生雙翼，手持火棍，並分別護持火壇（本書圖版 4）。

（二）石槨西壁（本書圖版 1.4）　由兩塊石板拼合而成，寬 120、通高 110、厚 8.5 釐米。四個立柱將浮雕畫面分成 3 個部分，從南到北編號爲 W1、W2、W3

W1 高 83、寬 34.5 釐米。畫面爲一個神正在對周圍一切衆生講經說法。畫面上部中心位置有一交腳盤坐於蓮花寶座上的神像，身後有橢圓形背光　該神頭挽小髻，面有髭鬚，右臂彎曲上舉，右手小拇指上翹，左臂微曲，左手置於胸前，袒右肩，披帛搭於左肩上，似在講經說法。神像的右下方鋪有一橢圓形毯子，毯子上跪坐一對男女，男子居前，兩手合十，向上伸舉。在神像的左右兩側及左下方各有 3 個男子，或跪或坐　在畫面下部右側一橢圓形毯子上也跪坐着 5 個男子，雙手合十置於胸前，十分虔誠。在這些人周圍有 7 隻動物，從上到下分別是一對獅子、雄鹿、羚羊、綿羊、野豬等。畫面的最下方是荷葉和水波，水波中有兩隻水禽正伸頸向上。

W2 高 83.5、寬 32 釐米，畫面中心爲一座磚砌木結構的穹隆頂建築，一對夫婦在家中懷挽嬰兒端坐其間。男主人位於中間左側，頭戴寶冠、身穿圓領窄袖長袍、腰束帶，盤腿而坐，右手懷袍一男嬰。男嬰光頭，左手彎曲上舉、右手置於腹前，身穿圓領窄袖衣，坐在男主人懷中。女主人位於中間右側，頭戴寶冠，身披裘皮披風。在男女主人右側站立兩位侍者，右邊一位懷中袍一瓶，身穿圓領窄袖長袍，腰束帶，帶下懸挂有物。臺階上放置兩個瓶子，臺階下臥有一犬。畫面下部右側有山石和水波，左側有一匹鞍韉俱全的馬，馬前有一位跪坐的男子，馬旁邊站立一位侍者，手舉曲柄傘蓋，身穿長袍，腰配短刀，似正在等候主人。

W3 高 83、寬 38.7 釐米，畫面內容反映的是在山石、樹叢中狩獵和商隊出行的場面。畫面上部正中偏左有一位騎馬彎弓射箭的男子，頭戴虔帽，右手持弓，左臂擡起作射箭狀，身穿交領緊身窄袖衣，腰束帶，腰下懸挂有箭袋。其馬前有 5 隻動物，其中一隻已中箭倒地，其餘 4 隻正在奔跑，依次是雄鹿、羚羊、野豬和兔子　在騎馬男子左後側有一馬，從山石後伸出頭部，右後側有一侍者，左手上舉架隼。在山石和樹木之間還有 4 隻犬，其中一隻在主人馬的左側，頭剛從山石後露出，正在追趕前面奔逃的兔子；兩隻犬在畫面右側奔逃的動物兩側，作蹲坐狀，似在幫主人圍獵；另一隻在畫面下部商隊馬的右前方，似正在山石之間搜尋獵物。畫面下部是一個由馬、駱駝和驢組成的商隊　在商隊的最前面是兩個騎馬的男子，其中一位腰上懸挂着箭袋。兩個騎馬男子身後是兩頭馱載貨物的駱駝，駱駝後面有一頭帶"船"形帽騎在馬上的男子，右臂彎曲上舉，右手握一物，似正在向遠處瞭望。在兩頭駱駝右上方，有兩匹馬和一頭驢馱載貨物並行，驢位於兩匹馬中間，後面有一右手持鞭的男子，正在驅趕前行。駱駝腳下有水波紋。

（三）石槨北壁（本書圖版 1.3）　由 4 塊石板拼合而成，寬 221、通高 110、厚 8.5 釐米。4 塊石板的寬度從西至東分別爲：28.8、91、74、32 釐米。北壁從建築結構來看原應有 6 個立柱，分爲 5 個開間，由於受石材的尺寸的限制和畫面內容的需要，在兩次間少了兩根立柱，整個北壁僅雕刻 4 根立柱　但畫面從內容上看仍爲 5 個部分，從西到東編號爲 N1、N2、N3、N4、N5

N1 高 82.5、寬 25 釐米。畫面內容反映的是商隊野外露宿和貿易的場景，可分爲上下兩個部分。畫面上部中心位置爲一帳篷，門簾上捲，簾上棲有兩隻小鳥。帳篷內盤腿坐一男主人，頭戴寶冠，着翻領窄袖長袍，腰束帶，右手握一長杯，左手置於腿上，腳穿長靴。帳篷外樹木茂盛、空中有

飛翔的兩隻大雁。帳篷前靠右側鋪設有一橢圓形毯子,上面跪坐一位頭戴氈帽的長者,鬍鬚較長,着翻領窄袖長袍,腰束帶,帶下懸挂腰刀,右手握長杯,左手微前曲,兩人對坐,作飲酒狀。帳篷兩側有3位侍者,左側兩位,右側一位。帳篷門前和橢圓形毯子之間臥有一犬,作回首狀。帳篷的下方爲四個男子率領的商隊,有兩匹駱駝、兩匹馬和一頭驢。商隊中間有兩位男子正在交談,其中一位肩上搭有貨物,兩匹馱載貨物的駱駝臥於地,正在休息。

N2 高82.7、寬58.2 釐米。畫面爲男女主人在家中宴飲的場面,整個畫面中心爲一座磚砌木結構帶有回廊的穹隆頂建築。正中間端坐男女主人,男子居左,頭戴寶冠,右臂彎曲上舉,右手握長杯,左臂搭靠在身後的隱囊之上,身穿圓領窄袖長袍,腰束帶,帶下懸挂腰刀。女子居右,頭戴冠,右手握一小杯,左手置於腹前,身披長袍。男女主人周圍有3個伎樂,右側一位彈奏箜篌,左側和身前者均彈奏琵琶,在兩個彈琵琶的伎樂之間站立一位侍者,兩手上舉前伸,似乎也在演奏。在男女主人前面跪坐一位侍者,左手持杯上舉,身前放置一長柄胡瓶。回廊中有4個侍者,前面3位,後面一位,手中捧持有物。臺階下右側有3人,右側爲伎樂,正在手拍腰鼓,中間站立一人,左側一人長袖飄舞,左腿擡起作舞蹈狀。

N3 高83.5、寬52.2 釐米。畫面爲男女主人騎馬出行的場面,可分上下兩個部分。在畫面上部爲5個男子,正中一位爲男主人,頭頂上有一把曲柄傘蓋,馬旁邊站立一位舉傘蓋的男侍者。主人頭戴虛帽,身穿長袍,腰束帶,騎在馬上準備出行,右臂高舉,回身揮手向身後送行的人告别。男主人馬後有兩個騎馬送别的男子,左前面一位身子前傾,雙手彎曲前伸,拱手送别;左後面一位正舉右手致意。男主人馬前有一位男子,腰挂長劍,已騎馬前行。畫面下部主要爲女眷出行的畫面。在女眷前面有一位騎在馬上的男子,腰懸箭袋。其後爲三個騎馬的女眷,均頭戴裘皮做的風帽,正中間頭頂有曲柄傘蓋的爲女主人,身披裘皮披風,在女主人馬右側站立一位舉傘蓋的女侍者,馬的左側有一犬相隨。

N4 高83.5、寬41.5 釐米。畫面爲男女主人在葡萄園中宴飲的場面。在成熟的葡萄叢中,鋪設兩個大的橢圓形毯子,正中間的毯子上坐有5位男子,毯子中間放有3個裝滿食物的大盤。5個男子身後均靠有隱囊,其中4人正舉杯飲酒,從左向右,他們分别舉長杯、杯、來通和長杯;左側一人右手前伸,正從盤中取食物。毯子外面有4個彈奏的伎樂,4個伎樂也均爲男子,右側兩個伎樂分别彈奏箜篌和琵琶,左側兩個伎樂吹奏横笛和拍打腰鼓。在男子毯子下方跪坐着兩位男侍者,兩手上舉,身前均放有一個酒壺,正在伺候主人。畫面下部的毯子上坐有5位女性,毯子中間放兩個裝滿食物的大盤。5人均身穿交領寬袖長袍,這種裝束爲石槨上惟一一處出現身穿中原女子服飾的畫面,其中右側3人持杯飲酒,左側兩位似正取食物。女主人毯子外側有3位伎樂,也均爲女子,右側吹笙,左側彈奏琵琶和箜篌。在女主人毯子前面右側有一跪坐的女侍者,右手舉長杯正在伺候主人,身前有一酒壺。毯子前面左側爲水波紋,水波中間有兩個花瓶,瓶内裝有花草。

N5 高83.7、寬28.3 釐米。畫面分爲上下兩個部分。畫面上部爲山巒和茂盛的樹木,山上有一洞,洞中有一位盤腿側坐的老人,身子彎曲前傾,右臂彎曲前伸,右手拇指上翹,食指和中指並攏前伸,僅腰上圍有衣物,上身和下肢裸露,跣足。老人身前有一瓶,洞外有一犬,伏首立於老人面前。畫面下部有兩個落入水中的男子,水中有荷葉和兩隻水獸,落水者回首驚恐的看着向他們游

來的水獸，兩手上舉，伸向從天上飛來搭救他們的兩個飛天。在兩個飛天身後，還有一個飛天項上有聯珠紋瓔珞，右手托一裝有物品的大盤，左手拿一花瓶，正在向他們飛來。

（四）石槨東壁（本書圖版1.2） 由兩塊石板拼合而成，寬120、通高110、厚8.5釐米，北面一塊寬57.5釐米，南面一塊寬62.5釐米。四個立柱將浮雕畫面分成3部分，從北到南編號爲E1、E2、E3。


圖3

E1高84、寬33.5釐米（圖3）。中間以山和雲朵將畫面分爲上下兩個部分。畫面上部正中有一正面盤坐於圓環中的神像。該神面龐圓正莊嚴，頭戴寶冠，右手握三叉戟，上舉於頭右側，左手插腰，手腕皆戴鐲，盤腿而坐，右腳置於左腳上。身着圓領窄袖衣，肩披長帛，下着緊口褲。其坐騎爲三頭牛，居中的牛爲正面，另兩牛爲側面，分列左右。圓環上部覆有拱形飄帶，兩側各有一帶翼飛天執其兩端。主神右下方有3個頭戴寶冠的神：右側一位，右手持杯於胸前，左臂撩起，腰部以下隱於山後；中間一位，右手置於胸前，左手拈花，亦僅露出半身；左邊一位，身穿圓領窄袖長裙，腰束帶，肩生翼，右手插腰，左手曲臂，跣足，雙腳交叉，右腳腕帶鐲。主神左下方有一男一女，皆跪坐於橢圓形地毯上。上方爲一男子，頭戴帽，身穿圓領窄袖長袍，腰束帶，右手托一長方形物，左手微上舉。女子梳髻，穿交領寬袖長裙，裙邊爲百褶邊，裙腰高及胸部。畫面下部爲起伏的山巒，山上用石綠點染樹木，山坡上有兩犬，犬頸下掛鈴。山下有一個雕欄的拱形橋，橋頭有一對望柱。橋左側站立兩位祭司，戴口罩，穿圓領窄袖長袍，足蹬高靿靴，腰束帶，腰的右側均懸掛有物，雙手持火棍。橋上方和望柱上分別刻有兩團火焰。橋面上有向右行進中的一隊動物，從右至左依次爲兩隻羊、一隻羊羔和兩頭駱駝，最後面的一頭駱駝背負高高的貨物，貨物上馱有一對雞。橋欄板上裝飾五瓣或六瓣的花朵，其下有一排連續的三角紋。橋梁下有四柱，柱頭分別雕作鳥形或獸形，橋下爲旋渦狀水波紋。

E2高84、寬31.5釐米（圖4）。中間的祥雲和瑞草將畫面分爲上下兩個部分。畫面上部正中爲兩匹向左飛奔的翼馬，其中下面一匹馬頭飾日月形裝飾。兩匹馬的左上方爲一頭戴寶冠的飛天，左手持一物，右手微上舉，身穿圓領窄袖長裙，腰束帶，赤足。飛天的披帛和衣裙向上飄舉。飛天的右邊和下方，均刻有蓮花圖案。在下一匹馬的左邊有一人，頭挽小髻，背面，四肢向上，左右兩手分別握有一物，肩上飄帶下垂，似正從空中墜落。畫面下部爲一拱形的橋梁，與E1圖的橋梁相連接，欄板和橋柱的裝飾與E1所見相同。橋上有向右行進的行列，亦與E1的駝隊相連貫。其中走在前面的似爲3個大人和一個小孩。最前邊一位僅露出半身，中間爲一男一女。男子高鼻深目，袖

手置於腹前，女子緊隨其後，最左邊爲一孩童。4人身後爲兩匹馬，馬後面跟隨着5個動物，有驢和牛等，牛做回首狀。橋下水中有蓮花和蓮葉，水波中間有兩水獸，張口上視。

E3高84、寬38釐米（圖5）。上部似爲天國的圖像，佔據了畫面的絕大部分。畫面正中爲一對男女各騎一翼馬，男子居前，頭戴寶冠，冠上飄帶向上揚起，右手食指和小拇指上翹，左手張開；其身後女子右手食指和中指上翹，左手張開，肩上的披帛向後飄起。兩匹馬頭頂均飾有日月，向右前方飛奔。畫面最右上方爲兩個頭戴寶冠導引的飛天，上方的飛天肩生雙翼，右手持一環形物，左手向上托舉；下面的飛天右手小拇指上翹，左手張開，肩上的披帛向身後飄起。在騎翼馬的兩個人周圍，還有4個髮髻不同的伎樂飛天，均肩有雙翼，居左上方者彈琵琶，右前方者吹奏橫笛，右下方者彈箜篌，左下方者吹奏排簫。其中吹奏排簫的飛天頭頂飾有日月。在伎樂飛天下面，有4個飛奔的動物，從右到左分別爲獅子、牛、駱駝和羊，其後半身皆化爲回環漫捲的雲紋（或爲捲草）。動物以下爲河岸山石，石上點綴着少許植物。河水與E2圖相連，水中有3個水禽。

從石槨東壁的浮雕內容來看，畫面既有各自的獨立性，同時彼此之間又有緊密的聯繫。E1、E2、E3的底本實際上是一幅完整的畫面，因石槨模仿木構的殿堂，而被4個立柱人爲地分成3部分，但畫面的內容從北到南緊密相連，展示了墓主人夫婦死後昇入天國的整個過程。根據畫面中人物與動物的總體走向，我們不難看出，這套敘事內容的畫面是從E1向E3漸次展開的。這正與當時所流行的手卷上的繪畫的次序相同，使我們懷疑有類似手卷形式的底本存在。

E1刻一個圓形光環環繞的主神，右手持一叉戟，坐騎爲3頭牛，疑爲祆教中的某一尊神。該


圖4


圖5

神左下方跪在地毯上的人應爲墓主人夫婦,右下方爲3個頭戴寶冠的神。E2自右向左的飛天和兩匹翼馬,與整套畫像的總體走向相逆,應爲來接引墓主人夫婦者。E1、E2下方刻一拱橋,橋頭有兩個祭司,並有兩個火壇,山坡上有兩條狗,橋上是由衆多人物與駝馬等組成的行列,橋下爲兩個水獸;E3畫面爲墓主人夫婦騎着翼馬,在兩個飛天的導引下,由4個伎樂飛天護衛,昇入天國的場景。

三

此次考古出土的石槨,是中國國內出土的一系列入華粟特人石刻墓葬資料的重要組成部分。從已出土的墓葬情況來看,入華粟特人的喪葬習俗,雖然還保持有一定的祆教信仰,但隨着不斷東遷,他們逐漸接受了一些漢族人的喪葬習俗。截止目前已發表的考古發掘資料,僅在新疆吐魯番發現過粟特式的盛骨甕(Ossuary),進入中原後粟特人逐漸改用土葬,從已出土的固原南郊隋唐墓[3]、天水石馬坪墓[4]、山西太原隋虞弘墓[5]、西安坑底寨北周安伽墓[6]、井上村北周史君墓來看,入華粟特人的墓葬形制與同時期漢人的墓葬形制沒有區别。但虞弘、安伽和史君等墓,都出土了具有粟特風格的浮雕彩繪貼金石葬具。通過這些考古發現,我們可以瞭解到一些從骨甕到石棺床和石槨的過渡形態。特别是安伽墓的屍骨放置於甬道中,而不在石棺床上,該墓封閉前墓室內還曾點火焚燒,墓室四壁和屍骨也均發現了用火薰過的痕迹,但骨骼上未發現狗咬的痕迹,墓室內只隨葬石棺床和一盒墓誌,而無其他隨葬品,這應與粟特人的喪葬習俗有關。這些現象既不是中國傳統的做法,也不是粟特本土的形式,應當是入華粟特人糅合中原土洞墓、漢式石棺槨以及粟特浮雕盛骨甕的結果。

在這種殿堂形的葬具上再現入華粟特人喪葬的場面,史君墓石槨並非孤例。如山東青州傅家石刻的第9石,就描繪了喪葬中使用殿堂形槨的場面。圖中刻畫了4匹馬擡着一座房屋前行,有一犬相隨。這座房屋應是一套葬具,而其中的犬應與粟特人葬禮中的"犬視"(Sagdīd)有關[8]。另一個典型的例子見於流散到日本Miho美術館的一套石棺床上,在其後壁第3塊石板F上,保存了一幅珍貴的粟特喪葬圖。J. Lerner特就Miho一圖撰寫了《六世紀中國的中亞人——瑣羅亞斯德教喪葬儀式》一文,詳細闡明了圖像的內容:畫面分上下兩個部分。上部的中央站立着一位身穿長袍的祭司,臉的下部,戴着一種白色的口罩(祆教專用名爲padām),他的面前有一個火壇,祭司站在火壇前正在護持聖火,這應當是粟特人進行"戶外奉獻儀式"(afrīnagān)的場景。在火壇旁邊,有一個托盤,上面有麵包或水果,火壇的另一邊有一個瓶子,盛着供儀式用的液體。祭司後面有四人,二跪二立,手持小刀剺面。祭司等人的左邊有七人,前面是兩個女子,一人手持幾個小包袱,後面五個男子叉手站立,悲傷地注視着前方。火壇和女子前面是一圍欄,裏面有三頭駱駝,只有後腿顯露出來。下部有二女三男。三男在前,一男二女在後,身後有三匹馬,人和馬向着樹的方向前進。上下兩部分的中間,有一條小狗,站在祭司旁邊,面朝火壇。在祆教葬儀中,狗凝視屍體,稱"犬視"[9]。這與在粟特地區Kashka-darya發現的盛骨甕上,戴口罩的祭司站在火壇前的形象等相輔相成。

榮新江進而認爲,這幅祆教喪葬圖像的下半可能是接着上面的,在經過"犬視"後,死者由馬車駛向樹林中,有男女送行[10] 鄭巖也認爲這是一幅具有典型祆教特徵的喪禮場面[11] 關於九姓胡的喪葬禮俗,蔡鴻生認爲可大別爲喪禮和葬禮,喪禮中的"剺面截耳",長期流行於北胡和西胡各族之間,成爲古代亞洲內陸殯葬文化的一大特色[12] 粟特遺址片吉肯特(Panjikent)發現的喪葬儀式壁畫中,就有"剺面截耳"的圖像。

現結合北周史君墓石槨東壁圖像和Miho喪葬儀式畫面分析,這兩者之間的畫面內容不同,但有一定的內在聯繫。這既反映了粟特人的喪葬儀式,也反映出了墓主人死後昇入天國的思想。史君墓東側的畫面由於受石槨大小畫面的限制,橋頭僅刻了兩個身穿長袍的祭司和象徵火壇的火的圖案。而Miho喪葬儀式畫面,刻畫了祆教徒去世後要由祭司在聖火前主持"戶外奉獻儀式" 如果將這兩幅畫像進行對讀,徒此補充,便可大致復原出當時一個比較完整的喪葬儀式

關於Miho喪葬儀式中的圍欄,已往學者由於出土實物材料有限,缺少對它予以必要的關注和解讀,這就影響了對整個畫面的正確理解 現結合史君墓E1、E2畫面的內容來看,我們認爲以往所說Miho喪葬儀式中的"圍欄",實際上應爲橋欄[13],它與史君墓東壁浮雕圖案相同。在這幅畫的橋頭也站立着一位身穿長袍的祭司,他的臉的下部,戴着一種白色的口罩,他的面前有一個火壇,站在火壇前的祭司正在護持聖火,有一條小狗,站在祭司旁邊,面朝火壇,橋上有三頭駱駝,只有後腿顯露出來

如果我們把兩個墓葬出土的浮雕畫面結合在一起來看,會發現Miho中的祭司在橋頭護持聖火,主持"戶外奉獻儀式",他的周圍有死者的女眷和其他送葬的人,後面則有以"剺面截耳"的方式來悼亡的人,旁邊有狗"犬視"。如果說這一畫面完全是一種寫實性的表現手法。那麼,史君墓石槨上的雕刻則可以看作是在此基礎上的繼續延展,火壇、祭司等內容只在後者畫像上佔據了很小的面積,"剺面截耳"的吊唁者甚至被省略,畫面將重點轉向了對喪葬觀念的表現,也就是說,將人們對於墓主昇入天國的期望表現爲昭昭在目的圖像。Miho所藏一石,只象徵性地刻畫了橋欄部分,而在史君石槨上則顯現出橋的全形,橋上的人和動物可能是墓主人生前所擁有並帶往彼岸世界的

E1中跪在地毯上的墓主經過神的審判後,將通過這座聯繫人間和冥世之橋,即"欽瓦特橋"(Cinwat)昇入天國[14] 從E2畫面中我們可以看見,兩匹翼馬的前面有一個似正從空中墜落的人,頭挽小髻,背朝畫面,四肢向上,左右兩手分別握有一物,而橋下的兩個水獸正張嘴等待。而E3與此形成鮮明的區別,墓主人夫婦在飛天的導引下,乘着兩匹翼馬,周圍有四個伎樂飛天,另外還有四個神獸陪伴 北周史君墓東壁浮雕用圖像的方式表現了粟特人死後,其靈魂離開軀體,來至欽瓦特橋頭,接受祆神"善惡"的審判和裁決,善者進入天國,惡者墜入地獄[15] 這幅畫面爲我們理解祆教有關"善惡"二元論的宗教信仰,提供了可供解讀的圖像資料。

此外,還有兩個需要提出的問題。其一,在注意到入華粟特人葬俗和相關葬俗漢化的同時,我們也要充分注意到在粟特文化的影響下,漢文化傳統的一些變化,如此前有學者所注意到的青州傅家墓葬圖像所反映出的多元文化因素,這種多元性也不同程度地表現在新近發現的山西太原北齊武平二年(571)徐顯秀墓的壁畫和隨葬品中[16]。或許,在同時代或更晚的墓葬中,我們可以找

到更多類似例證，通過對這些材料的仔細分析，將會加深我們對隋唐文化和美術題材和風格等方面出現的種種變化的理解

其二，近年考古發掘的虞弘、安伽和史君等墓，均爲粟特貴族墓葬，墓主人身份較高，葬具多採用石棺床和棺槨，並刻有浮雕彩繪貼金 但是自魏晉南北朝以來，特別是隋唐時期，大量入居中國的粟特人及其後代，有很多人仍採用了粟特人的葬俗，這些人的墓葬可能隨葬品很少，也可能無任何隨葬器物，墓葬形制已採用了漢人土葬的形式，對這些墓葬的發掘要予以密切的關注，骨骼的採集和測定就顯得十分重要了，這將爲我們更多的瞭解入華粟特人的喪葬習俗和祆教信仰，提供更多的實物資料

（攝影：王保平，繪圖：寇小石）

注釋：

① 楊軍凱《西安又發現北周貴族史君墓》，《中國文物報》2003 年 9 月 26 日；又《關於祆教的第三次重大發現——西安北周薩寶史君墓》，《文物天地》2003 年第 11 期

② 夏鼐《敦煌考古漫記（ ）》，《考古通訊》1955 年 3 期，28 頁，圖版拾壹，4–6。

③ 羅豐《固原南郊隋唐墓地》，文物出版社，1996 年

④ 天水市博物館《天水市發現隋唐屏風石棺床墓》，《考古》1992 年第 1 期，46 54 頁

⑤ 山西省考古研究所等《太原隋代虞弘墓清理簡報》，《文物》2001 年第 1 期，頁 27 52

⑥ 陝西省考古研究所 《西安北郊北周安伽墓發掘簡報》，《考古與文物》2000 年第 6 期，28-35 頁；《西安發現的北周安伽墓》，《文物》2001 年 1 期，4-26 頁

⑦《南齊書》卷五四《顧歡傳》云 "棺殯槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗 "《通典》卷一九三引韋節《西番記》以康國爲例云："國城外別有二百戶，專知葬事，別住一院，其院內養狗，每有人死，即往取屍，置此院內，令狗食之肉盡，收骸骨埋殯，無棺槨 "

⑧ 鄭巖《青州北齊畫像石與入華粟特人美術——虞弘等考古新發現的啓示》，巫鴻主編《漢唐之間文化藝術的互動與交融》，文物出版社，2001 年，73 109 頁

⑨ J Lerner," Central Asian s in Sixth Century China: A Zoroastrian Funerary Rite", *Iranica Antiqua*, XXX, 1995, pp 179 190.

⑩ 榮新江《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001 年，154 155 頁

⑪ 鄭巖《魏晉南北朝壁畫墓研究》，文物出版社，2002 年，261 頁

⑫ 蔡鴻生《唐代九姓胡與突厥文化》，中華書局，2001 年，24–25 頁

⑬ 2003 年 10 月 22 日，鄭巖在我所工地發掘現場結合史君墓東壁圖像指出，Miho 所藏 F 板上的圍欄應該也是橋。

⑭ 魏慶徵《古代伊朗神話》，北嶽文藝出版社 山西人民出版社，1999 年，448 頁。欽瓦特橋 Cinwat，是古伊朗神話中人間與冥世之界橋 據瑣羅亞斯德教之說，查拉圖什特拉爲欽瓦特橋上之命運支配者，他在該橋上接引義者之靈（《耶斯那》） 據晚期之說，欽瓦特橋爲"決定命運之橋"，密特拉、拉什努和斯勞沙對死者之靈的命運進行裁決、據《阿維斯陀》所述，人死後，其靈魂離開其軀體，來至欽瓦特橋頭，接受審判和裁決，或進入天國，或墮入地域 據說，罪者來至欽瓦特橋頭，其橋面則窄如"刀刃"，義者來至欽瓦特橋頭，其橋面則寬" 二十七箭之地" 《薛達爾》46，1-2）。此外，在漢民族的傳統文化中，橋也是連接生與死的符號，如巫鴻教授指出山東蒼山東漢元嘉元年（151）墓畫像石中所見的"上衛（渭）橋" 一幅就與喪葬有關 信立祥也指出漢代畫像石中的橋是人間通往鬼魂世界的象徵物，與後世傳說中陰陽兩界之間的"奈何橋"含義相同，見 Wu Hung, "Beyond the Great Boundary: Funerary Narrative in Early Chinese Art", in

J. Hay, ed., *Boundaries in China*, London 1994, p.100; 信立祥《漢代畫像石綜合研究》,文物出版社,2000年,331-334頁

⑮據《索魯什·亞什特·哈多赫特》(即《亡納斯》第56章)記載,善良的良知在欽瓦特橋頭將現形爲天仙般的美女,引導其亡靈安然通過寬敞的大橋,再經過善思、善言和善行三道關口,即可昇入美好的天國;而作惡者的良知將變形爲醜陋不堪的妖婆,引導其亡靈走上細如毫髮的欽瓦特橋,再經過惡思、惡言和惡行三道關口,最終跌落陰森可怖的地獄。見元文琪《二元神論——古波斯宗教神話研究》,中國社會科學出版社,1997年,214-215頁

⑯山西省考古研究所、太原市文物考古研究所《太原北齊徐顯秀墓發掘簡報》,《文物》2003年第10期,4-40頁

輸入·模仿·改造·創新
——粟特器物與中國文化

齊東方

"溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣"，曾是中國早期的政治地理概念，這種思想被孔子發揮爲"天無二日，土無二王，家無二主，尊無二上"的大一統觀。當人們無法跨越有些令人生畏的地理障礙時，這種層次累積式的觀念的消極方面，影響和限制了人們對世界的瞭解。

公元前2世紀發生的"張騫鑿空"事件，動搖改變了這一傳統。"張騫鑿空"直接原因是要聯合大月氏攻打匈奴，然而歷經千辛萬苦的旅行是一次放眼看世界的突破，意外的收穫是，當漢武帝仔細聆聽了張騫通西域的所見所聞後，製定了溝通歐亞之間交往的宏圖偉略。此後張騫通使與班超父子的西域經營，已經不完全是政治軍事目的，龐大的使團常常帶着牛羊、金帛等禮品，具有濃厚的友好交往和商品貿易的特色。許多國家的使者也紛紛來到長安，出現了各國經常互派使者的局面。對中原王朝來說，過去潛意識中把異態文明看作是自身的敵人，並採用一些極端的形式加以對付的做法得到改變。"張騫鑿空"開創的政府間與西域諸國的往來，使對"異態文明"滿腹狐疑的心理逐漸增添了求知和貿易的渴望。一代代肩負重任的使者，探險家穿梭於異常艱難的戈壁沙漠通道，尋找着東西方文明對峙中的調解辦法。

通向西方的路途漫長遙遠，中亞是一個難以繞過的樞紐，生活在這裏的粟特人最先與中原王朝發生了聯繫，漢代使團在安息受到兩萬多人的盛大歡迎的著名事件，使發生在安息東界的粟特故地，頻繁的貿易往來，使東西方對話、文化的饋贈逐漸滲透其中。約在北朝時期粟特文化的影響通過一些器物生動地體現出來。河南安陽北齊范粹墓出土一件樂舞扁壺（圖1）[1]，這是適於馬背上攜帶的遊牧民族喜愛的器物，上面有胡騰舞場景，人物穿窄袖廣衫，戴胡帽，足登靴，深目高鼻，完全是西方人的形象。對胡騰舞清楚的描述出現在唐代，劉言史《王中丞宅夜觀舞胡騰》：



圖1 河南安陽北齊范粹墓扁壺



圖2 寧夏固原北魏扁壺

石國胡兒人見少，蹲舞尊前急如鳥。織成蕃帽虛頂尖，細氎胡衫雙袖小。
手中拋下蒲萄盞，西顧忽思鄉路遠。跳身轉轂寶帶鳴，弄腳繽紛錦靴軟。
四座無言皆瞪目，橫笛琵琶遍頭促。亂騰新毯雪朱毛，傍拂輕花下紅燭。

[illegible]分明確指出這種舞蹈源自中亞粟特，與范粹墓樂舞扁壺上的圖像吻合。寧夏固原也出土過北魏胡騰舞裝飾的鎏釉扁壺（圖2），大概是目前所知最早的實例，而各地出土或收藏的胡騰舞



圖3　莫高窟初唐220窟壁畫



圖4　寧夏鹽池唐墓石刻



圖5　湖南長沙窯瓷器

扁壺不在少數，令人懷疑當時已經有了固定樣式來製作。

胡騰舞或胡旋舞的舞姿相仿，要在鋪設的小地毯上旋轉、踏跳、騰躍。白居易形容是"左轉右轉不知疲，千匝萬周無已時"，岑參描寫爲"回裾轉袖若飛雪，左鋋右鋋生旋風"。這種舞蹈最初大概流行於胡人之中，粟特人安祿山儘管臃腫肥胖，卻能"乃疾如風"地跳胡騰舞。胡騰舞後來幾乎遍及中國，莫高窟初唐220窟中幾乎完美地描繪出了這種技巧難度很大的舞姿（圖3），寧夏鹽池唐墓中則又將之刻在了石墓門上（圖4），湖南長沙窯還把這種形象用來裝飾瓷器（圖5）。詩人的吟誦和大量的圖像，足見粟特地區的音樂舞蹈對中國的影響之深。

西安何家村遺寶中有一件極爲奇特的瑪瑙獸首杯（圖6），這種器物在西方被稱作"來通"

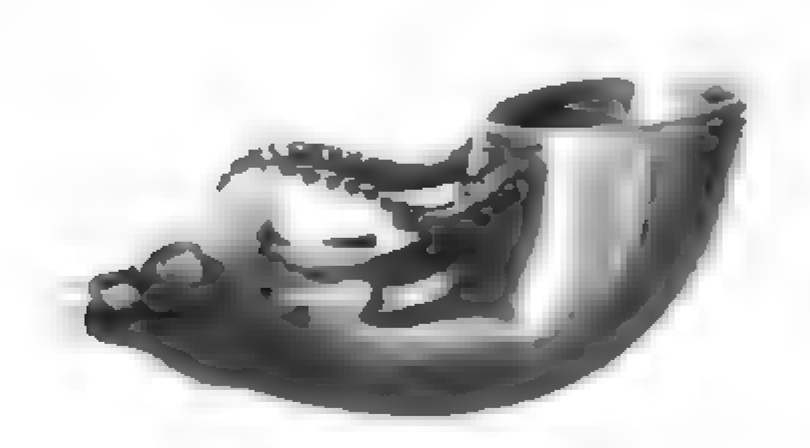


圖6 西安何家村瑪瑙獸首杯

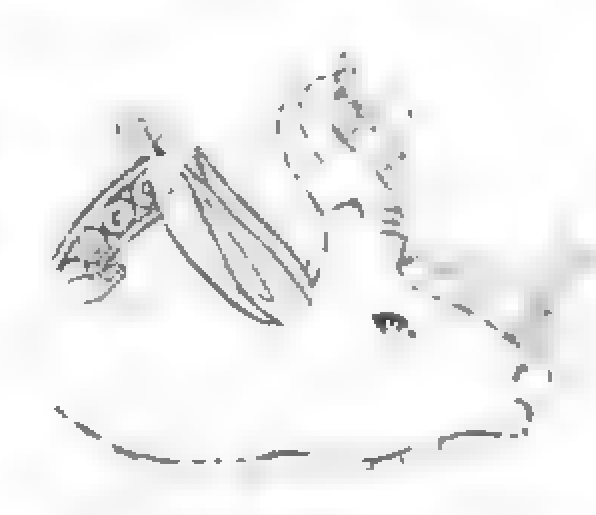


圖7 片治肯特粟特壁畫中獸首杯



圖8 李壽墓石刻中的侍女

(rhyton)，早在西亞的亞述、波斯阿契美尼德王朝已經流行，土庫曼斯坦著名的尼薩古城曾發現了幾十件公元前2世紀製作的象牙作品，片治肯特粟特壁畫中也曾出現（圖7）。"來通"與中原人生活習俗無關，卻令人驚異的出現在唐代表現貴族生活的場景中，陝西唐李壽墓石刻綫畫中就有手持獸首杯的侍女（圖8）。不僅如此，陶瓷器的模仿品也多有發現，英國倫敦大英博物館、加拿大多倫多安大略博物館收藏有白瓷獅首杯、白瓷牛首杯（圖9、10），陝西博物館、洛陽博物館、湖北鄖縣唐李徽墓也收藏和出土三彩獸首杯（圖11、12、13）。"來通"多是角杯形，底端有孔，液體可以流出。這些仿製品整體上還保持着角杯狀、底部有獸首的形態，但底部都沒有泄水孔，說明由於生活習俗不同和對西方文化的生疏，這類仿製品已經失去了原本的實用性。開放的唐代以追求新奇爲時尚，奇異優美的器物成爲模仿的物件，作爲一種觀賞品表現出對異類文化的關注。

早在東漢時定居洛陽的外國僧人、商人便把自己的生活方式帶到了中原，以致於連靈帝都喜歡上了胡服、胡帳、胡床、胡座、胡飯、胡箜篌、胡笛、胡舞。在考古發現中最爲突出的是"胡瓶"的出現和流行。十六國"張軌時，西胡致金胡餅（瓶），皆拂菻作，奇狀，並人高，二枚"[7]。"拂菻"是指東羅馬，西胡泛指中、西亞。"奇狀"的胡

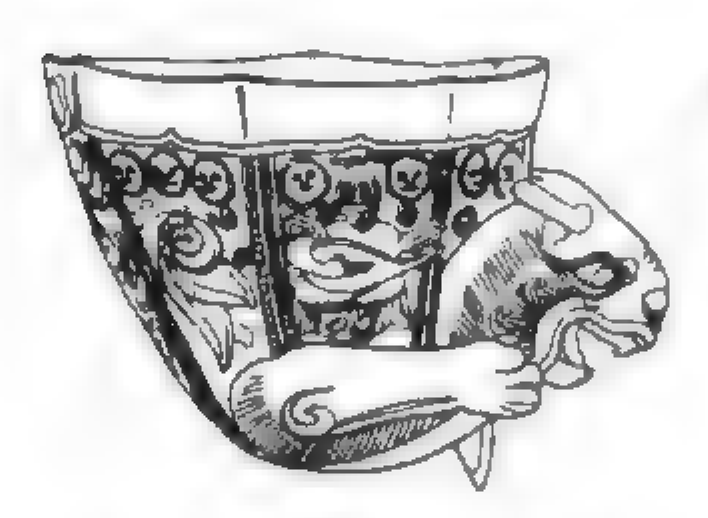


圖9 英國大英博物館藏獸首杯

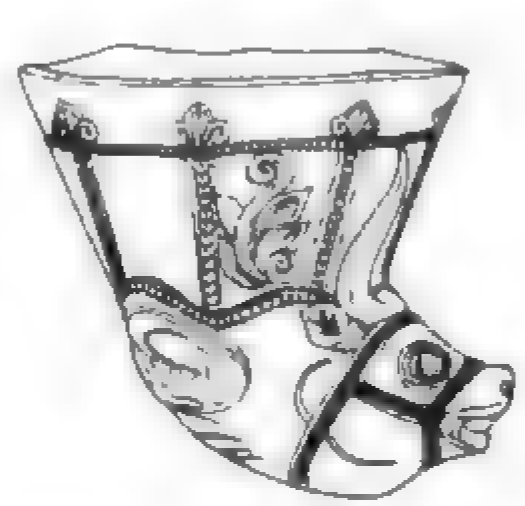


圖10 加拿大安大略博物館藏獸首杯

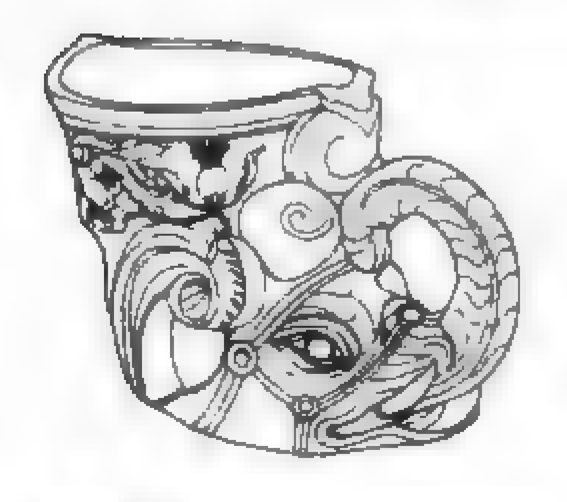


圖11 陝西博物館藏獸首杯

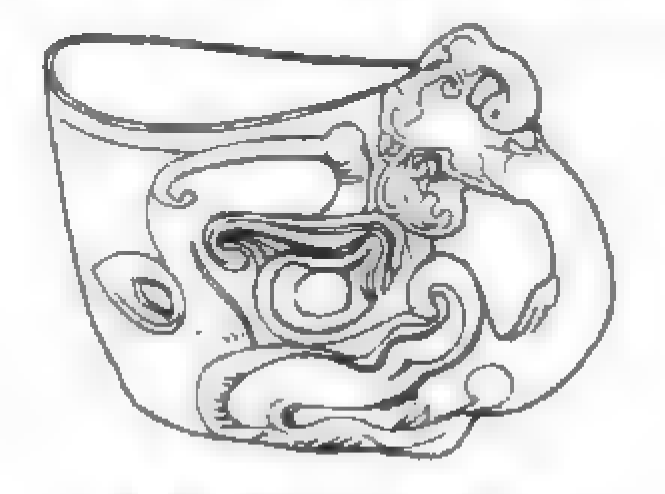


圖12 洛陽博物館藏獸首杯



圖13 湖北鄖縣唐李徽墓獸首杯







圖14 正倉院漆胡瓶

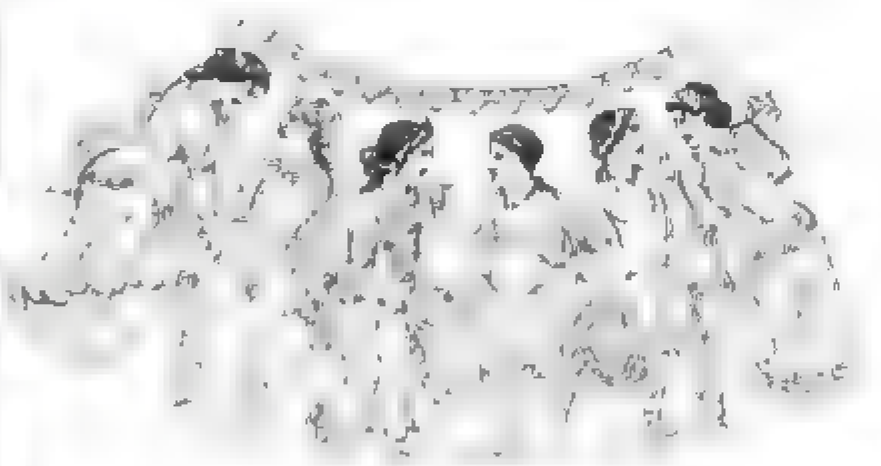


圖15 寧夏固原北周李賢墓銀胡瓶

瓶成爲古人的一個專有名詞，吐蕃人、安祿山等都向朝廷進獻過"胡瓶"。對當時的人來說胡瓶的樣式很新穎，唐初李大亮任涼州都督，因政績突出獲得唐太宗賜予的胡瓶"，《通鑑釋文辯誤》卷五解釋說"唐太宗賜李大亮胡瓶。瓶，蓄酒器也，非汲水器也。今北人酌酒以相勸酬者，亦曰胡瓶，未識其規制與太宗之胡瓶合否也。"日本奈良正倉院保存一件銀平脫漆胡瓶（圖14），書於天平勝寶八年（756）的《東大寺獻物帳》上稱之爲"漆胡瓶一口"，使文字記錄和實物有了明確的印證。胡瓶的基本形狀是橢圓形器體，較長的細頸，流口作鳥喙形，帶蓋，口部到腹部有彎曲的把，扁試較多，有的還在把的上部裝飾人像。

寧夏固原北周李賢墓中有一件極爲精致的輸入品（圖15）[10]，環繞瓶腹有男女相對的三組人物圖像，表現的是希臘故事中帕里斯的審判、略奪海倫及回歸的場面。馬其頓東征後中亞地區曾出現"希臘化時代"，古希臘故事題材的出現，表明李賢墓銀壺的製作地點可能在中亞。可以肯定的粟特胡瓶也在內蒙古敖漢旗李家營子發現，口部略似鳥頭形，有扁狀的流口，聯珠圈繞足的底座，把的上端和口緣相接處有人物半身像（圖16）。同時還出土銀帶把杯、長杯、盤、勺，恰好是食簡素、實用、又便於攜帶的飲食用具，很容易使人聯想到是外出旅行者的食具，應該是粟特商人帶到中國來的。同樣的銀胡瓶也在河北寬城出土（圖17）[11]



圖16 內蒙古敖漢旗李家營子出土胡瓶

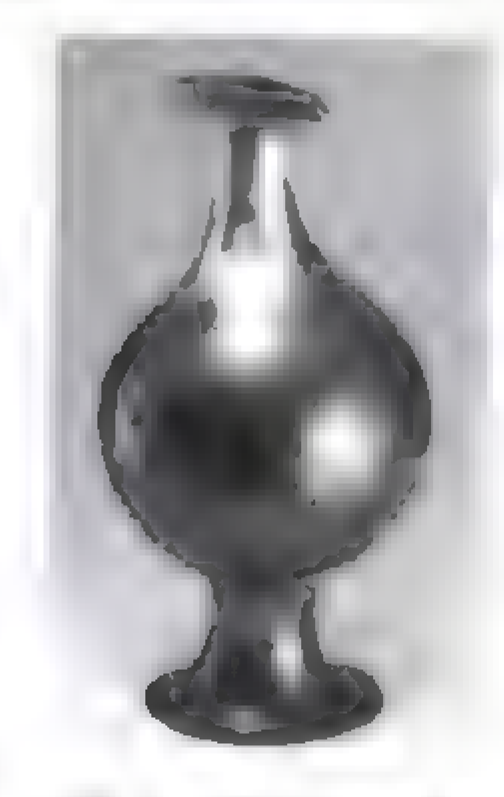


圖17 河北寬城銀胡瓶



圖18 北魏[illegible]泰墓載貨駱駝





圖19、20　房陵大長公主墓壁畫

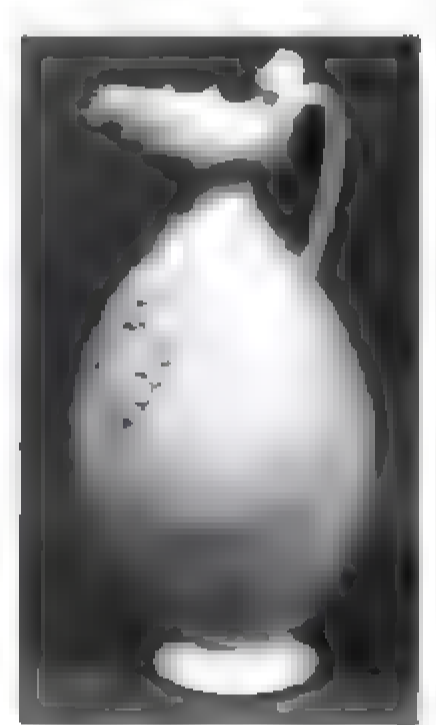






圖21、22、23　唐代陶瓷胡瓶



圖24　西安何家村銀帶把杯



圖25　西安何家村鎏金銀帶把杯

胡瓶不是中國發明的，出現在壁畫和塑像上也多與胡人、商旅有關。北朝到唐代胡人牽駱駝的塑像，常在滿載貨物的駱駝上掛繫胡瓶（圖18），後來又出現在貴族生活中，房陵大長公主墓壁畫（圖19、20）描繪了這種器物。有選擇地吸收外來文化，使之在實用和觀賞上緊密結合，是唐代接受外來文化時的態度。胡瓶有把、有流，使用起來方便，很快成爲唐人生活中崛起的新器類，大量的陶瓷胡瓶滿足了更爲廣泛的社會需求，走進了尋常百姓之家（圖21、22、23）。

人類創造物質文化的同時，也把精神文化移植到物品上來，如同外國通過絲綢等認識了中國一樣，中國也是通過外來商品認識世界。西安何家村、沙坡村出土了粟特素面罐形銀帶把杯（圖24），新穎的造型令人耳目一新，並迅速加以仿造。最初是把粟特器物的八棱、足部底邊和折棱處飾聯珠紋、帶指墊和指鑿環的把子，甚至指墊上精致的人頭像都惟妙惟肖地移仿。然而這些器物小巧玲瓏，有的環把竟然伸不進手指，與其說是實用品，不如說主要是用於觀賞的藝術品（圖25）。爲了直接實用於生活中，很快就融入了創新，將外凸的八棱改爲內凹的八瓣，分界處的聯珠變做柳葉，指墊是多曲三角形，杯腹的主題紋飾也換成唐式的狩獵圖和仕女遊樂圖（圖26）。杯腹下部錘出一層更爲凸起八瓣仰蓮，呈現出花朵般的造型，設計上體現了對異域文化的取捨和改造，這種推陳出新，自然地融入了東方式的審美情趣。由於符合唐人的使用和欣賞習慣，因而最終



圖 26　何家村鎏金仕女狩獵紋八瓣銀杯



圖 27　河南偃師杏園袁氏墓白瓷帶把杯

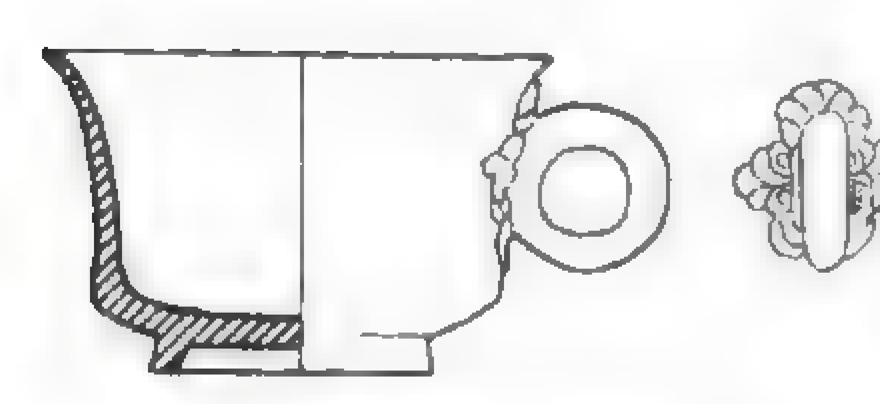


圖 28　西安潘家鄉新村白瓷帶把杯

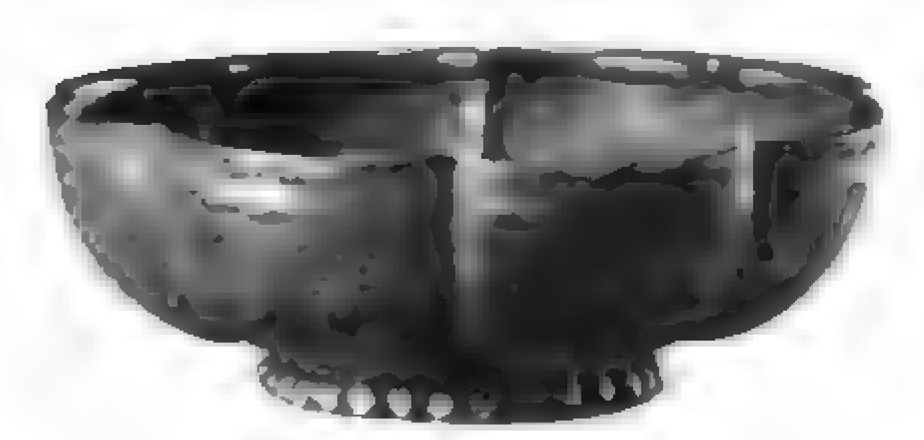


圖 29　西安郊區纏枝紋銀碗



圖 30　西安沙坡村鹿紋銀碗



圖 31　何家村鴛鴦蓮瓣紋金碗

擴展到陶瓷器的製造上。河南偃師杏園開元十七年（729）袁氏墓、西安潘家鄉新村都出土白瓷帶把杯（圖 27、28）[illegible]，其淵源間接得益於粟特帶把杯的影響，並開創了後代帶把器物的流行風尚。

西安沙坡村鹿紋銀碗和西安郊區纏枝紋銀碗是大約製作於 7 世紀前半的粟特器物（圖 29、30）[illegible]。這種在中亞、西亞具有悠久傳統的多瓣造型的器物輸入後，也很快演變融匯成瑰麗的唐式作風，凸瓣、細密水滴狀瓣形變爲桃形蓮瓣裝飾，有的是雙層蓮瓣（圖 31），粟特藝術的意味僅僅成爲痕迹。這類演變後新的樣式成功地得到推廣，後來花瓣形的杯、碗和高足花口杯成爲中晚唐乃至宋代器皿的主流。

絲綢之路爲文化的傳播提供了機遇。外來器物新穎的造型和紋樣激起了人們的創作熱情，對粟特器物模仿和改造最終達到創新，使日益精巧化、多樣化、無固定模式、自由隨意創作的嶄新的

器物群體出現,反映了胡漢文化的交融,也形象、深刻地揭示了人們觀念和生活的改變。

注釋:

①河南省博物館《河南安陽北齊范粹墓發掘簡報》,《文物》1972年第1期。

②《全唐詩》卷四六八,中華書局,1960年,5323頁

③寧夏回族自治區固原博物館、中日原州聯合考古隊《原州古墓集成》,文物出版社,1999年

④寧夏回族自治區博物館《寧夏鹽池唐墓發掘簡報》,《文物》1988年第9期

⑤陝西省博物館、文管會《唐李壽墓發掘簡報》,《文物》1974年第9期。

⑥參見孫機《瑪瑙獸首杯》,氏著《中國聖火》,遼寧教育出版社,1996年

⑦《太平御覽》卷七五八引《前涼錄》,此條又見《十六國春秋》卷七二

⑧《舊唐書》卷六二《李大亮傳》:"賜卿胡瓶一枚,雖無千鎰之重,是朕自用之物。"

⑨奈良國立博物館《正倉院展》,便利堂,1990年。

⑩寧夏博物館《寧夏固原北周李賢夫婦墓發掘簡報》,《文物》1985年第11期

⑪B. I. マルシャク、穴澤和光:《北周李賢夫妻とその銀製水瓶について》,《古代文化》第41卷第4号,1989年

⑫參見齊東方《李家營子出土的銀器與草原絲綢之路上的粟特人》,《唐代金銀器研究》,中國社會科學出版社,1999年

⑬安峥地《唐房陵大長公主墓清理簡報》,《文博》1990年第1期

⑭中國社會科學院考古研究所《偃師杏園唐墓》,科學出版社,2001年

⑮參見齊東方《中國發現的粟特銀碗》,《唐代金銀器研究》。

金石學與粟特研究

史　睿

傳統金石學源於唐宋時代，唐代韋述等史家已經開始收集、著錄金石碑版，並運用於史學著述了。史載："〔韋述〕家聚書二萬卷，皆自校定鉛槧，雖御府不逮也。兼古今朝臣圖，歷代知名人畫，魏、晉已來草隸真迹數百卷，古碑、古器、藥方、格式、錢譜、璽譜之類，當代名公尺題，無不畢備。"[1]其所著《兩京新記》，記述了興福寺《聖教序碑》、西市《市令載敏碑》、東明觀《馮黄庭碑》、《李榮碑》等碑刻，生動地反映了兩京的歷史。以毋煚《古今書錄》爲藍本的《舊唐書·經籍志》，著錄了《諸郡碑》一百六十六卷、《雜碑文集》二十卷兩書[2]；敦煌出土文書中也有輯錄碑誌之作，如《李氏造窟功德碑》、《張淮深碑》、《常何墓誌》，皆有寫本傳世，這些書籍雖不著編纂者姓名，但表明唐代已有學者著意集錄碑版文字了。宋代歐陽修、趙明誠、洪适的著作將金石學推向成熟，形成金石著錄、校勘、鑒別、考訂等系統而專門的方法。清代學者進一步推而廣之，並與經史考證、輿地方志之學相結合，結出了更爲豐碩的果實。我國金石學可謂具有深厚的傳統，其所積累的材料和方法爲歷史研究提供了豐厚營養。

陳寅恪先生《陳垣〈敦煌劫餘錄〉序》云："一時代之學術，必有其新材料與新問題。取用此材料，以研求問題，則爲此時代學術之新潮流。"[3]粟特人是中古時代亞歐大陸貿易的擔當者，對於粟特研究涉及中國與中亞地區各國之間的經濟、語言、藝術、宗教等各個方面的交流史，隨着新材料不斷出土，其基本面貌和重要性逐漸顯現，向世人提出了中西交通史上的新問題。學者有機會利用新材料，以研求此新問題，形成歷史學、語言學、考古學研究中的當代新潮流。然而面對新材料，學者卻不應放棄那些行之有效的舊方法。關於粟特人的石刻史料出土甚夥，我們用以研究新問題時，就須瞭解傳統金石學的方法，以便正確地處理這類材料，得出接近真實的結論。

一、粟特石刻材料中的善本问题

石刻材料也同其他類型文獻一樣，有善本和劣本之分：碑版之存佚、氈墨之優劣、捶拓之早晚，都直接影響我們研究工作的成效。善拓不僅僅是拓工優良、字迹清晰的拓本，也指碑版的早期拓本、已佚石刻的拓本或者斷裂、損毁之前的完整拓本。善拓能夠給我們的研究工作帶來更多、更完整的信息，有事半功倍之效；否則，使用了劣拓，則造成材料的失真或誤解，妨礙研究向正確方向前進。

《康居士寫經題記》为信仰佛教入華粟特人康居士所作，對於研究粟特人宗教信仰的轉變，以及武周時期佛教與政治史之間的關係都很有意義[4]。此碑爲1912年大谷探險隊得自吐魯番高

昌故城，運回日本，斷爲十塊[5]。1914 年夏，羅振玉在日本京都看到此碑，“不能得打本，爰攜氈墨往，手拓之”[6]，並著録於其《海外貞珉録》[7]。1937 年出版的《新西域記》下卷，曾刊佈最大一塊石刻的圖版[8]。學術界關於《康居士寫經題記》的研究以往主要依靠《新西域記》刊佈的圖版，而羅振玉親手所拓的那幅拓片卻不爲人知，其實羅氏原拓尚在人間。國家圖書館善本部有羅振玉舊藏的“海外貞珉集存”拓片一函，原裱舊籤。兩相對照，我們發現這宗藏品全部著録於羅振玉《海外貞珉録》之中，據此推測，我們認爲這極有可能是《海外貞珉録》所錄石刻拓片中羅振玉收藏的部分。此拓本入藏國立北平圖書館的時間沒有十分確切的記錄，《國立北平圖書館、國立北平研究院展覽拓片目錄》顯示，這個舉辦於 1936 年的拓片展覽展出了屬於“海外貞珉集存”並著錄於《海外貞珉錄》的《元颺墓誌》及《元颺妻王氏墓誌》，而且明確指出這次展出的拓片都是新近獲得的[9]。看來“海外貞珉集存”的入藏，大約就在 1936 年或稍早的時候。在這宗拓片中就有非常珍貴的羅振玉手拓《康居士寫經題記》（本書圖版 43），與《新西域記》所刊拓本比較，兩者主體相同。惟另有小石九塊，過去從未見公佈，而此拓本保存其中右上角一塊。羅氏拓本著墨均勻，字口內無洇墨痕迹；而《新西域記》拓本左上角和中下部都因捶拓不當而模糊不清，顯然是墨氈過濕所致。不僅如此，將羅氏拓片與錄文相比，可知羅振玉所據即爲此善拓無疑。原碑早已由大谷光瑞寄贈朝鮮總督府博物館，經查今韓國漢城國立中央博物館中無此碑，或許已經毀掉，如是則國家圖書館拓本，或爲天下僅存之孤拓，彌足珍貴。榮新江教授所據羅振玉録文所作的研究切實可靠，也是間接地利用了善拓。

善拓對於粟特研究的作用尚有一例，即洛陽出土康咸亨元年（670）《康敬本墓誌》。此誌原爲張鈁千唐誌齋藏石，《千唐誌齋藏誌》、北京圖書館金石組編《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》與吳樹平編《隋唐五代墓誌匯編》所刊圖版相近，均爲漫漶之本，周紹良先生主編《唐代墓誌彙編》據以釋錄，缺字較多；惟《洛陽出土歷代墓誌輯繩》所刊圖版相對完整，吳鋼主編《全唐文補遺》據以釋錄，所得文字較前者爲多，榮新江教授曾將錄文對比，指出《輯繩》所刊爲善拓，而《全唐文補遺》據善拓所作釋錄爲優。今不憚煩瑣，將全誌釋錄抄掇如下：

大唐故康敬本墓誌銘

君諱敬本，字延宗，康居人也。元封內遷，家張掖郡。酋率望重，播美河西。因地命氏，派流不絕。故知東南擅竹箭之美，西北蘊球琳之珍。莫不事藉□暎，兼耳望□。昔金行失馭，水德未□。五馬躍而南浮，六龍矯而西墜。自戎居□，世襲簪裾。曾祖默，周甘州大中正。祖仁，隋上柱國、左驍衛三川府鷹揚郎將。□□挺劍，欄□□清。戴鶡彎弓，鉤陳外警。父鳳，隋起家右親衛，加朝散大夫。屬□□道銷，帝□改□，□降夜舉，羽檄晨飛。皇舉元年，授銀青光祿大夫，遷上大將軍，尋除左龍驤驃騎大將軍、陽城縣侯。五千攸長，照華轂以騰光；六校參營，肅雕戈而動色。□星聳劍，縱賁育之雄□；貫葉鳴弦，總平良之秘策。君襟神爽悟，性靈歆俊。操德舉海，□羽翰林。道實因□，才不習古。文秀事刀之歲，窮覽孔府之書；子山受□之年，洞曉姬公之籍。以貞觀年中，鄉貢光國，射策高第，授文林郎，尋除忠州清水縣尉，改授豳州三水縣尉。兩造甄□，□□備舉。官不留

辜,行無冤滯。遷上臺司禮主事。清覽要樞,仙闈總轄。君援松表性,指水濯心。廁雞香而含芬,陪□雀而爲□。司成碩學,就釋十翼之微;弘文大儒,詢明六義之奥。□□絢綵,筆海澄漪。聳鄧林之翹幹,甚鬱波而積翠。授晉州洪洞縣丞,魏地要□,關河重複。吏多機巧,人懷狙詐。君□贊一同,□輔百里。夜漁莫隱,朝雉見馬。遷授虢州録事參軍事。精麗神皋,地華仙邑。聽雞之谷,表裏山河;休牛之郊,縈帶□陸。□上珪璋令望,杞梓賢明。行修兼舉,辭藝具贍。何得預茲簡擢,授受僉宜。君□□□方,抗庫無避。居忠處正,履道依仁。以丁憂還,哀感行路。號天靡逮,擗地無□。□生難返,扶而不起。遂嬰□痼,亟改炎涼。與善無徵,降年不永。春秋卌有八,卒於章善里第。喬木欲秀,履霜□摧;長衢方騁,騰雲景滅。巷歌輟相,寂輿無聞;□水成風,悽然有輟。且毀滅□行,誠闕禮經;孝感神明,彰於典册。即以咸亨元年□月十四日,遷於□□北上翟村西原,禮也。乃爲銘曰(誌銘從略)。[10]

以上錄文中凡是黑体的字句都是通行拓本所缺之處,而爲《輯繩》所刊善拓所補充。此外,細校全文,發現因爲通行拓本模糊不清,《唐代墓誌彙編》誤釋之處不少:"因地命氏"之"氏"字脱、"事舂□腴"之"腴"误作"苏"、"道銷"之"銷"誤作"銀"、"襟神爽悟"之"襟"誤作"傑"、"行無冤滯"之"冤"誤作"冕"、"仙闈總轄"之"闈"誤作"闌"、"援松表性"之"援"誤作"爰"、"指水濯心"之"水"误作"冰"、"十翼"之"十"误作"卜"、"筆海澄漪"之"澄漪"誤作"金柯"、"聳鄧林之翹幹"之"鄧"誤作"登"、"抗庫無避"之"庫"误作"屏"、"喬水欲秀"之"喬"誤作"高"、"孝感神明"之"感"誤作"成",等等。此外,還有若干句讀錯誤。兩相比較,我們很容易看到不同的拓本提供的信息差異很大,善拓的意義不可忽視。

二、利用粟特石刻材料不可忽視前人的著錄、題跋

前人的著錄、題跋是非常寶貴的成果,我們利用石刻材料,不可不重視。至有石刻殘泐、斷裂、佚失等等情形,則非藉助前人著錄題跋不能得見全帙。

《米寧女九娘墓誌》(本書圖版60),記錄了揚州粟特人的情況。揚州是中晚唐時期的重要城市,所謂"揚一益二",而且是一個聚集了大量異國商客的國際貿易都會。過去我們知道揚州有大量的波斯、大食商人,由《米九娘墓誌》我們知道,揚州也可能有粟特商人或居民的存在。據韓崇《寶鐵齋金石跋尾》,此誌清道光十一年(1831)出土於江都新城東郊(今江蘇揚州市),出土時斷爲兩截,後又輾轉訪得誌蓋[11]。清汪鋆《十二硯齋金石過眼錄》最早揭示了《米九娘墓誌》的錄文:

米氏九娘,其先蓋□□□郡人也。父諱寧,米氏即公之室女。貞淑溫□,□家孝行,幼女聰明。□□□□□,□和睦□,內外親族,無不欽傳。愛敬立身,閨室令則,高門□禮於家,孝行無比。何期不幸遘疾,即以會昌六年孟□月五日終於揚州江陽縣布政里之□,享年廿有一。嗚呼,長及笄年,未娉待字。從兄親弟,泣血哀號,六親悲切,行過傷嗟。即

六府君十九日殯於城東原歸葬之平原，禮也。恐陵谷□遷，故刻貞石，不朽焉。銘曰：白日昭昭，青松森森，生死有限，□明俱永，宋契永□，萬古傳今。[18]

其後，民國間出版的《江蘇金石志》著錄此誌，錄文較之清末就有所殘泐。"無不欽傳"之"不"字，"即以會昌六年"之"即"字，"長及笄年"之"長"字，"待字"之"待"字，"從兄親弟"之"弟"字，"泣血哀號"之"哀號"二字，"六親悲切"之"切"字，"當月十九日"之"當月十"三字，"殯於城東"之"殯"字，"故刊貞石"之"貞石"二字，等等，都作缺字符號[19]。《江蘇金石志》當據舊拓所錄，因爲清末端方購藏此誌，已云"磨泐已甚，唯蓋尚精整"。如今國家圖書館藏《米九娘墓誌》已經殘泐特甚，文字所能判讀者不過十餘字而已，誌蓋亦失拓。然清代金石學家的著錄爲我們提供了此誌出土之初的錄文，使這一史料得以應用。爲學術界經常引用的周紹良先生主編《唐代墓誌彙編》就是過錄《十二硯齋金石過眼錄》的錄文。

關於《米九娘墓誌》原石的發現、遞藏過程，也須藉助前人的題跋纔能瞭解。最初《寶鐵齋金石文跋尾》記載，此誌爲江都沈與九所獲，當即藏於沈家。石後歸張丙炎，況周頤曾爲其編纂藏石目錄；此誌又見於端方《匋齋藏石記》，故知端方曾購藏此石[20]，此後原石便不知去向。國家圖書館所藏拓本下角有"光緒二十年儀徵張丙炎購藏榕園"題跋兩行，正是張丙炎、端方遞藏的拓本。

三、粟特石刻史料的辨僞

石刻材料也有真僞問題，如果不加以辨別，使用了僞材料，往往會擾亂視聽，得出錯誤結論。茲舉一例，說明粟特石刻史料的辨僞問題。

民國間，河北定縣（今河北定州市）料敵塔和開元寺舊址曾出土幾方碑石，都與北魏七帝寺（隋稱正解寺）的興廢相關。即北魏太和十六年（492）《僧暈造像記》（又名《七寶瓶銘》，圖1）[21]、東魏武定五年（547）《豐樂、七帝二寺造像記》[22]、隋開皇五年（585）《惠鬱造像碑》（本書圖版27）[23]、隋開皇十六年《正解寺碑》[24]，賈恩紱《定縣金石志餘》皆有著錄及題跋。按，北魏太和十六年是七帝寺始建之年，景明二年鑄成大像，正始二年僧暈刻石紀事，殆無疑義。見於《僧暈造像記》：

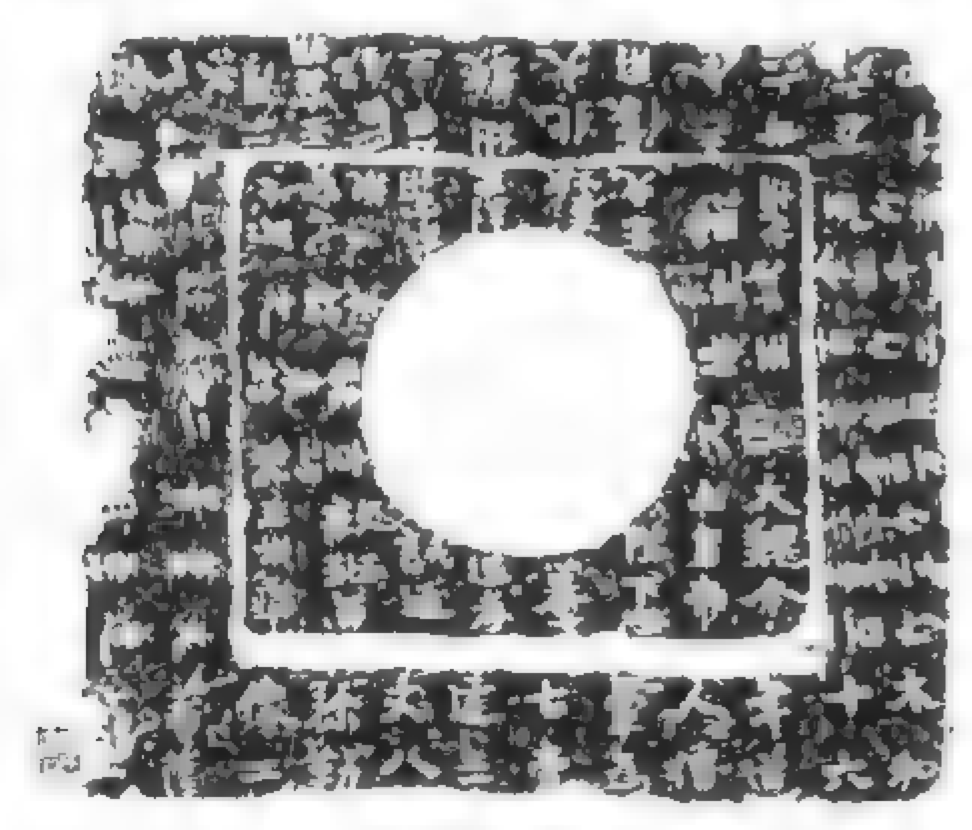


圖1　僧暈造像記

> 太和十六年道人僧暈爲七帝建三丈八佛勒像，二菩薩□一，又造素［□］，至景明二年鑄鑄訖竟。正始二年歲次乙酉二月壬寅朔四日鎸

此石刻與《惠鬱造像碑》所記北魏太和年

間七帝寺興建和造像的歷史完全吻合。《惠鬱造像記》云：

> 大隋開皇五年歲次乙巳八月乙酉朔十日己亥，前定州沙門都、魏七帝寺主惠鬱，像主玄凝等，以先師僧暈去太和十六年敬造三丈八彌勒金像，至後周建德六年歲次丁酉破滅大象，僧尼還俗……大隋國帝主楊堅建元開皇，自聖君馭宇，俗易風移，國太(泰)民寧，八方調順，護持三寶，率遣興修，前詔後敕，佛法爲首

按太和十五年北魏太廟建成，遷七世神主於新廟，次年僧暈建寺造像，意在爲先帝祈福。題記所言之七帝當指道武帝、明元帝、太武帝、景穆帝、文成帝、獻文帝和孝文帝。至北周建德六年(577)武帝攻滅北齊，在齊境之內廢除佛法，七帝寺大像隨之損毀，寺院產權亦落入他人之手。後周禪位於隋，隋文帝提倡佛教，於是前七帝寺主惠鬱、弟子玄凝等僧人發願修復寺院，重塑大像，並依靠前定州贊治并州總管府戶曹參軍博陵崔子石、前薩甫下司錄商人何永康二人出資，贖得七帝寺舊址，又呈報州、省，將七帝寺立爲縣寺，並勸導佛教結社信徒1500人，共助修造工程。

按惠鬱之名又見於東魏武定五年《豐樂、七帝二寺造像記》，時爲七帝寺寺主。中經北周武帝滅佛之難，入隋重修舊寺。又，定縣所存隋開皇十六年《正解寺碑》斷爲四截，殘泐不堪卒讀，然細繹文義，尚可推知開皇十六年詔七帝寺改爲正解寺，並追述北魏太和十六年以來直至隋開皇十六年建寺造像的歷史。《惠鬱造像記》所載定州贊治崔子石、前定州刺史昌平西元皧、後定州刺史南陳公豆盧通及惠鬱弟子像主玄凝皆見於《正解寺碑》。

而《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》收錄了太和十九年《七帝寺造像記》(圖2)，與前揭諸石刻相校，發現諸多疑點。《七帝寺造像記》錄文如下：

> 大魏太和十九年歲次己亥八月乙酉朔十五日，前定州沙門都、故魏七帝寺主惠鬱、玄凝等，以先師僧暈去戰佛法爲首，贊治并州總管府戶曹參軍博陵人軍民人等，廟欲修理本寺院，敬造王像敬之，銘于千載，寺僧□論，共率子一千五百僧。[10]



圖2 七帝寺造像記

很明顯，所謂《七帝寺造像記》乃向壁虛造，出於僞託。其文字係截取隋開皇五年《惠鬱造像記》文字而成，並加以修改。有五處十分明顯的痕迹，一是以"先師僧暈去敕佛法爲首"一句，窒礙難通，實爲《惠鬱造像記》"先師僧暈去太和十六年敬造三丈八彌勒金像"和"〔隋文帝〕前詔後敕，佛法爲首"兩句割裂之後的生硬拼接。二是"贊治并州總管府戶曹參軍博陵人軍民人等，願欲修理本寺院"乃《惠鬱造像記》"惠鬱共弟子玄凝等願欲修理本寺"和"贊治并州總管府戶曹參軍博陵人崔子石、前薩甫下司錄商人何永康二人同贖得七帝寺院"兩句的顛倒拼接，正因爲造僞者不懂"前薩甫下司錄商人"的含義，於是並崔子石、何永康之名棄去不錄。其三，七帝寺本爲北魏太廟落成而建，故《惠鬱造像記》稱爲"故魏七帝寺"，造僞者改爲"故漢七帝寺"，恰好爲造僞留下了證據。其四，造僞者以《惠鬱造像記》爲藍本，而又不通長曆之學，故將原刻干支照抄，僅改"歲次乙巳"爲"歲次己亥"，並將年代上推至北魏太和十九年。然不知太和十九歲次乙亥而非己亥，八月爲丁酉朔而非乙酉朔。年代提前之後產生的問題，造僞者並未注意，然與《惠鬱造像記》稍作對比不難發現：北魏十九年至隋開皇五年相距 90 年之久，相同的師徒二人怎會兩次造像？這完全不合乎常理。其五，據前揭諸刻，七帝寺僧暈、惠鬱所造之像乃巨型圓雕佛像，非浮雕之像，而所謂《七帝寺造像記》卻將題記刻於互無關涉的兩幅淺浮雕之旁，更圍以忍冬圖案的花邊，不僅與題記內容不符，即與當時造像中的浮雕風格亦不相符，完全泄漏了作僞的底細。

此刻雖無粟特人的歷史記錄，但因爲其以記錄了"前薩甫下司錄商人何永康"的《惠鬱造像記》爲藍本，極易造成材料的混淆，故亦須辨清真僞，方不至爲僞刻所欺。李玉珉先生曾誤信太和十九年《七帝寺造像記》爲真[9]，藉以說明太和十六年造像工程的延續，職不辨真僞之故。殊不知定縣出土《僧暈造像記》刻於正始二年（505），追述造像之事甚悉，並無太和十九年續造的記載。

本文僅舉三例，從版本、著錄、題跋、辨僞等方面說明金石學的基本內容和方法，實不足以概況金石學方法爲梳理粟特石刻史料提供的種種幫助，但窺斑知豹，讀者不難將以上所舉事例推而廣之，以便更好地利用粟特石刻史料研求中西交通史的新問題。

注釋：

①《舊唐書》卷一〇二《韋述傳》，中華書局，1975 年，3184 頁。

②《舊唐書》卷四七《經籍志》下，2078 頁。

③陳寅恪《陳垣〈敦煌劫餘錄〉序》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 1 本第 2 分，1930 年，此據《金明館叢稿二編》，生活·讀書·新知三聯書店，2001 年，266–268 頁。

④榮新江《吐魯番出土〈武周康居士寫經功德記碑〉校考——兼談胡人對武周政權之態度》，《民大史學》1，1996 年，6–18 頁；《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001 年，206–207 頁。

⑤〔日〕上原芳太郎編《新西域記》下卷，東京有光社，1937 年，617 頁。

⑥羅振玉《西陲石刻後錄序》，《羅雪堂先生全集》第三編第二〇冊，文華出版公司，1973 年，8341 頁。

⑦羅振玉《海外貞珉錄》，《羅雪堂先生全集》初編第三冊，臺灣大通書局，1973 年，955 頁。

⑧《新西域記》下卷，604–605 頁。

⑨《國立北平圖書館 國立北平研究院展覽拓本目錄》，北京，1936 年，目錄頁。

⑩吳鋼主編《全唐文補遺》第 輯,三秦出版社,1995 年,234 頁.

⑪韓崇《寶鐵齋金石文跋尾》,此據《叢書集成初編》,中華書局,1985 年,1531 冊,14 頁

⑫汪鋆《十二硯齋金石過眼錄》卷一四,清光緒元年(1885),此據《石刻史料新編》,10 冊,7926 頁.

⑬《江蘇金石志》卷六,《石刻史料新編》,臺北新文豐出版公司,1986 年,13 冊,9574–9575 頁.

⑭端方《匋齋藏石記》卷 ,清宣統元年(1908),此據《石刻史料新編》,11 冊,8313–8314 頁.

⑮北京圖書館金石組編《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》,中州古籍出版社,1989 年, 冊,19 頁;錄文及題跋參見賈恩紱《定縣金石志餘》,民國 23 年(1934),此據《石刻史料新編》 輯,24 冊,268 頁

⑯賈恩紱《定縣金石志餘》卷上,《石刻史料新編》第三輯,24 冊,251 269–270 頁

⑰《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》,第 冊,22 頁.《定縣金石志餘》,253 273–274 頁

⑱賈恩紱《定縣金石志餘》卷上,255–257.274 279 頁

⑲《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》,三冊,25 頁

⑳李玉珉《河北早期的佛教造像——十六國和北魏時期》,《故宮學術季刊》第 11 卷第 4 期,1994 夏季,1 41 頁。

割耳剺面與刺心剖腹

——粟特對唐代社會風俗的影響

雷　聞

經過幾代學者的努力，中古時期胡人對於中國社會各方面所産生的巨大影響，已經越來越清晰地展現在世人的面前了。作爲北朝晚期直到隋唐不斷向中國遷徙的民族，粟特人更是給中國的社會風俗打上了深深的烙印，本文即以割耳剺面與刺心剖腹現象爲個案對此作一初步探討

一、割耳剺面

"衙官坐位刀離（剺）面，九姓行哀截耳璫"，這是敦煌《王昭君變文》中描述昭君去世時，匈奴人的哀慟場景，戴密微（P. Demiéville）對此已有所解説[2] 割耳剺面原是北方草原各遊牧民族中盛行的喪葬習俗，《東觀漢記》載："耿秉爲征西將軍，鎮撫單于以下，及薨，賜朱棺玉衣 南單于舉國發哀，剺面流血。"[3] 這恐怕是現存漢文史料中的最早記錄。此後，氐、羌、契胡、突厥、車師、鐵勒乃至女真 蒙古等民族皆有此俗，這點早爲江上波夫等先生所揭示[4] 粟特民族中也盛行此俗，中亞粟特故地片治肯特（Panjikent）2號遺址南牆的"哀悼圖"（圖1）中，就有割耳剺面圖景，一般認爲這是突厥葬俗的影響[5]。《王昭君變文》中出現九姓"截耳"之語亦不爲怪。

在新疆克孜爾224窟（即摩耶洞）後甬道前壁的荼毗圖像中也有割耳、割鼻的場景（圖2），宮治昭指出，這種以刀傷體的哀悼方式在犍陀羅和印度的涅槃圖中絶對找不到，在漢譯《大般涅槃經》、《摩訶摩耶經》等佛經中也無記載，故他們"無疑本不是佛教的葬禮"[6]。在民族交流與融合達到較高水準的唐代社會，這一習俗屢見不鮮，如唐太宗崩時，"四夷之人入仕於朝及來朝貢者

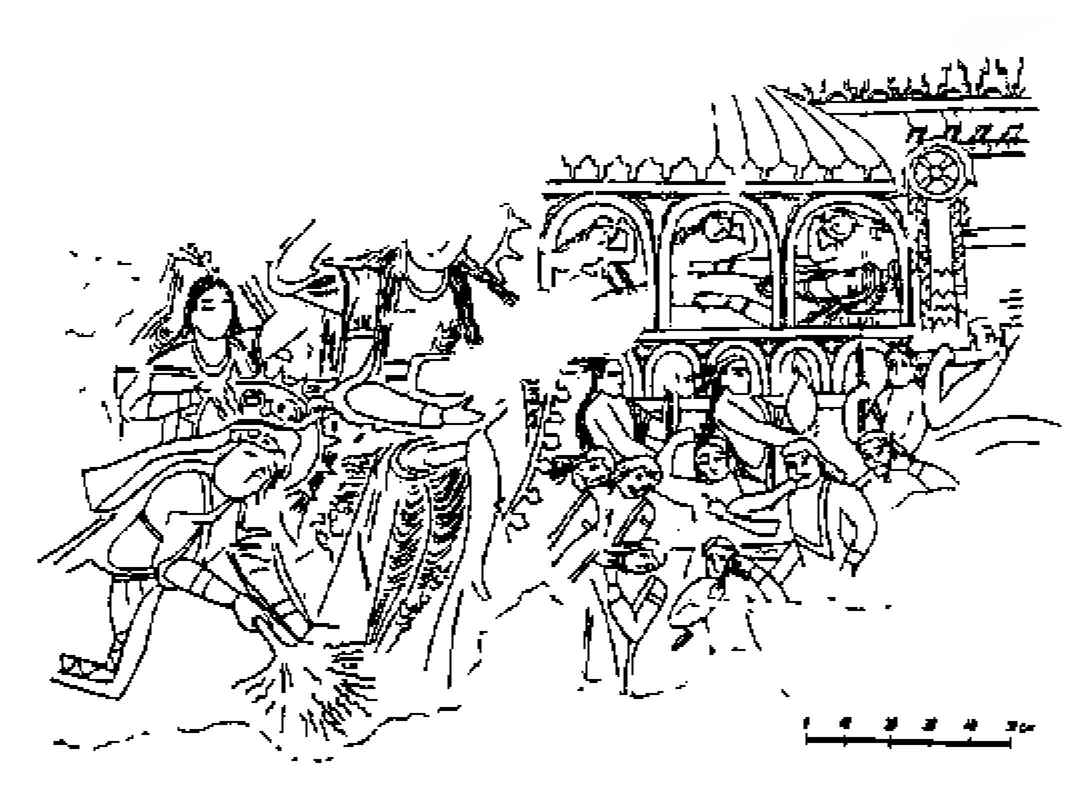


圖1　片治肯特2號遺址南墻"哀悼圖"



圖2　克孜爾第224窟荼毗圖

數百人，聞喪皆痛哭，剪髮、剺面、割耳，流血灑地。”[5]

割耳剺面之俗還用於表現送別的悲傷和訟冤的悲憤，這顯示了胡俗文化內涵的多樣性。而貞觀年間，契苾何力被部族劫往薛延陀汗庭，誓不屈服，“拔配刀東向大呼曰：‘豈有大唐烈士，受辱蕃庭，天地日月，願知我心！’又割左耳以明志之不奪也。”則顯然是爲了明志。

此外，送別時的割耳剺面往往發展爲一種請願行爲。如睿宗時，郭元振由安西大都護入爲太仆卿，“諸蕃酋長，號哭數百里，或剺面割耳，抗表請留。”天寶九載（751），玄宗任命高仙芝代安思順爲河西節度使，思順則“諷群胡割耳剺面請留”（《舊唐書》卷一〇四《高仙芝傳》）。河西向爲粟特胡人聚居之地，出現此事自不足怪。延至中唐，魏博節度使田承嗣企圖兼領磁、相二州，也曾“諷其大將割耳剺面，請承嗣爲帥”（《舊唐書》卷一四一《田承嗣傳》）。不難看出，割耳剺面雖說是民意激烈的反映，但很多情況下，它似乎已成爲謀取政治利益的一種手段。

二、刺心剖腹

與割耳剺面不同，刺心剖腹的行爲實際上並不是殊俗。早在西漢時，它就曾作爲一種自殺方式而出現，南陽出土的畫像石對此提供了圖像方面的證據（圖3、圖4）。研究者認爲這兩幅圖表現的都是《史記·刺客列傳》中記載的聶政刺殺俠累後自殺的故事。在這兩幅圖中，聶政均右袒，露出胸腹，左手掀衣，右手持劍刺入腹中。彭衛先生在對漢代的自殺現象進行討論時曾指出：“漢代的‘自刺’就是《史記·刺客列傳》所描寫的聶政‘自屠出腸’的自殺方式，類似中世紀和近代日本武士的切腹。”又曰：“東漢一代再未見到自刺的例子，說明採用這種方式自殺已漸成絕響。”事實上，這種方式在東漢以後並未斷絕，到隋唐時期又頻現於史籍之中，我們認爲，這可能與在絲綢之路上往來貿易的中亞胡人、特別是粟特人帶來的祆教法術有關[13]。

在唐代文獻中記載刺心剖腹事件最詳者是載初元年（689）安金藏自刺一事。我們先來看《舊唐書》卷一八七上《忠義·安金藏傳》的記載：



圖3 聶政自屠



圖4 鬥牛、剖腹自殘

> 安金藏，京兆長安人，初爲太常工人。載初年，則天稱制，睿宗號爲皇嗣。少府監裴匪躬、內侍范雲仙並以私謁皇嗣腰斬。自此公卿已下，並不得見之，唯金藏等工人得在左右。或有誣告皇嗣潛有異謀者，則天令來俊臣窮鞫其狀，左右不勝楚毒，皆欲自誣，唯金藏確然無辭，大呼謂俊臣曰："公不信金藏之言，請剖心以明皇嗣不反。"即引佩刀自剖其胸，五藏並出，流血被地，因氣絕而仆。則天聞之，令轝入宮中，遣醫人卻納五藏，以桑白皮爲線縫合，傅之藥，經宿，金藏始蘇。則天親臨視之，歎曰："吾子不能自明，不如爾之忠也。"即令俊臣停推，睿宗由是免難。

對於安金藏自剖後進行的搶救處置，岡野誠先生做了專門的研究。他從日本現存最古老的醫書，即成書於西元984年、由丹波康賴所撰的《醫心方》中找到了專治腸出、腸斷的中國古醫方，它們與醫人治療安金藏之法如出一轍。岡野先生的研究自然很有意義，不過，在此我們更爲關注安金藏的粟特人背景。據作於景龍三年（709）十月的《唐故陸胡州大首領安君（菩）墓誌》（本書圖版47）載，其父安菩的曾祖、祖父都有突厥化的名字，他們應很早就由安國進入突厥部落，世代爲部落首領。貞觀四年，隨同突厥降衆而進入長安。安金藏之母姓何。顯然，他來自一個非常典型的粟特人家庭。至於安菩在長安所居的金城坊，正是粟特人聚居之所，而安金藏所居的西市正北的醴泉坊，因立有祆祠，更是粟特人聚居和信仰的中心，這裏還有唐朝爲其所立的烈士臺。

在祆祠中常常舉行下神表演，敦煌S.367《沙州伊州地志》殘卷對此有生動的記載：

> 火祆廟，中有素書形像無數。有祆主翟槃陀者，高昌未破以前，槃陀因朝至京，即下祆神，以利刀刺腹，左右通過，出腹外，截棄其餘，以髮繫其本，手執刀兩頭，高下絞轉，說國家所舉百事，皆順天心，神靈助，無不徵驗。神没之後，僵仆而倒，氣息奄七日，即平復如舊。有司奏聞，制授遊［擊］將軍。

可見貞觀之初，伊州的祆主翟槃陀即已在長安進行了一次轟動朝野的下神幻術表演。按自十六國以來，長安一直是粟特胡人聚居之地，到唐滅高昌之後，東西方交流的障礙被掃除，來到長安定居和貿易的粟特人就更多了，他們信仰的祆教也隨之進入兩京地區。《冊府元龜》載，高宗顯慶元年（656）正月，帝"御安福門樓觀大酺，胡人欲持刀自刺以爲幻戲，帝不許之。乃下詔曰：'如聞

在外有婆羅門、胡等，每於戲處，乃將劍刺肚，以刀割舌，幻惑百姓，極非道理。宜並發遣還番，勿令久住，仍約束邊州，若更有此色，並不須遣入朝。'"[18] 顯然，胡人曾努力使自刺的幻術融入長安的節日慶祝活動中，但由於它與中國傳統的倫理教化相去過遠，以致被高宗下令禁止。不過，這一禁令看來並未實施很久，因爲長安作爲都城，本爲粟特各國使臣與質子住地，特別是在顯慶三年（658）唐朝滅西突厥汗國後，在粟特地區設立羈縻州府，成爲粟特各國的宗主國，雙方的往來更加頻繁了，在這樣的形勢下，要堅持顯慶元年的禁令顯然有些不合時宜。

《朝野僉載》卷三的記載或者可爲旁證："河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神廟。每歲商胡祈福，烹豬羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酹神之後，募一胡爲祆主，看者施錢並與之。其祆主取一橫刀，利同霜雪，吹毛不過，以刀刺腹，刃出於背，仍亂擾腸肚流血。食頃，噴水呪之，平復如故。此蓋西域之幻法也。"[19]按《朝野僉載》所記多武則天時事，然則當時洛陽祆祠下神的活動已成爲每歲常行之事。推測長安祆祠的情況當亦如此。據學者研究，長安的祆祠有五所，分別位於布政、醴泉、普寧、崇化、靖恭坊[20]。無論安金藏之父安菩所住的金城坊，還是他本人所住的醴泉坊，都屬長安粟特文化的核心區，對於祆祠的下神幻術，他在自幼耳濡目染之下，應當不會陌生。試比較他自刺的情形與祆主下神之幻術，實在是如出一轍。我們推測，即使武則天沒有令醫者給他療傷，恐亦無性命之虞，因爲刺心剖腹本就是粟特人的拿手好戲。

祆教下神的法事活動，到宋代又被稱爲"七聖刀"或"七聖法"，據孟元老《東京夢華錄》載，北宋時東京每年清明節的遊樂活動中，諸軍向皇帝上演的百戲中就有此節目："又爆仗響，有煙火就湧出，人面不相覩，煙中有七人，皆披髮文身，著青紗短後之衣，錦繡圍肚看帶。內一人金花小帽，執白旗，餘皆頭巾，執真刀，互相格鬥擊刺，作破面剖心之勢，謂之七聖刀。"[21]馬明達先生曾對兩宋時的"七聖刀"進行了研究，他指出："雜技史著作將它看作具有雜技性質的'幻術'之一，武術史著作則將它拉到古代武術表演活動上來。實際上，七聖刀既非雜技，也非武術，它乃是古代祆教的一種法事或法術，故南宋時又被稱之爲七聖法。"[22]我們認爲馬先生將七聖刀視爲祆教法術是正確的，但將它與幻術截然兩分卻不必要，因爲祆教下神的法事活動正含有大量的幻術表演的成分，也正因如此，顯慶元年的禁令纔將胡人持刀自刺的表演稱爲"幻戲"，《朝野僉載》也明確稱之爲"西域之幻法"。儘管宋代"七聖法"的表演者已從唐時祆祠下神活動的一名祆主發展爲七人（當然七人中仍須有一人"金花小帽，執白旗"，擔任上首）[23]，但在表演中，以真刀"作破面剖心之勢"卻是共通的行爲。

三、敦煌158窟北壁涅槃變王子舉哀圖

敦煌158窟開鑿於吐蕃統治晚期[24]，除西壁佛壇上長達15.6米的釋迦涅槃塑像外，最引人注目者莫過於北壁涅槃變壁畫中的各國王子舉哀圖（圖5）[25]。整個畫面表現了在俗信徒因得知釋迦入滅而極度悲痛的場景，其中一人右手持小刀割自己左耳；左側一人手持雙刀，刺向自己袒露的前胸；在他們的前面有一人，左手捏鼻，右手持刀切割；其左側一人裸上身，手持長劍刺入自己的心臟。如此激烈的哀悼場景，在敦煌涅槃圖像中是前所未有的。

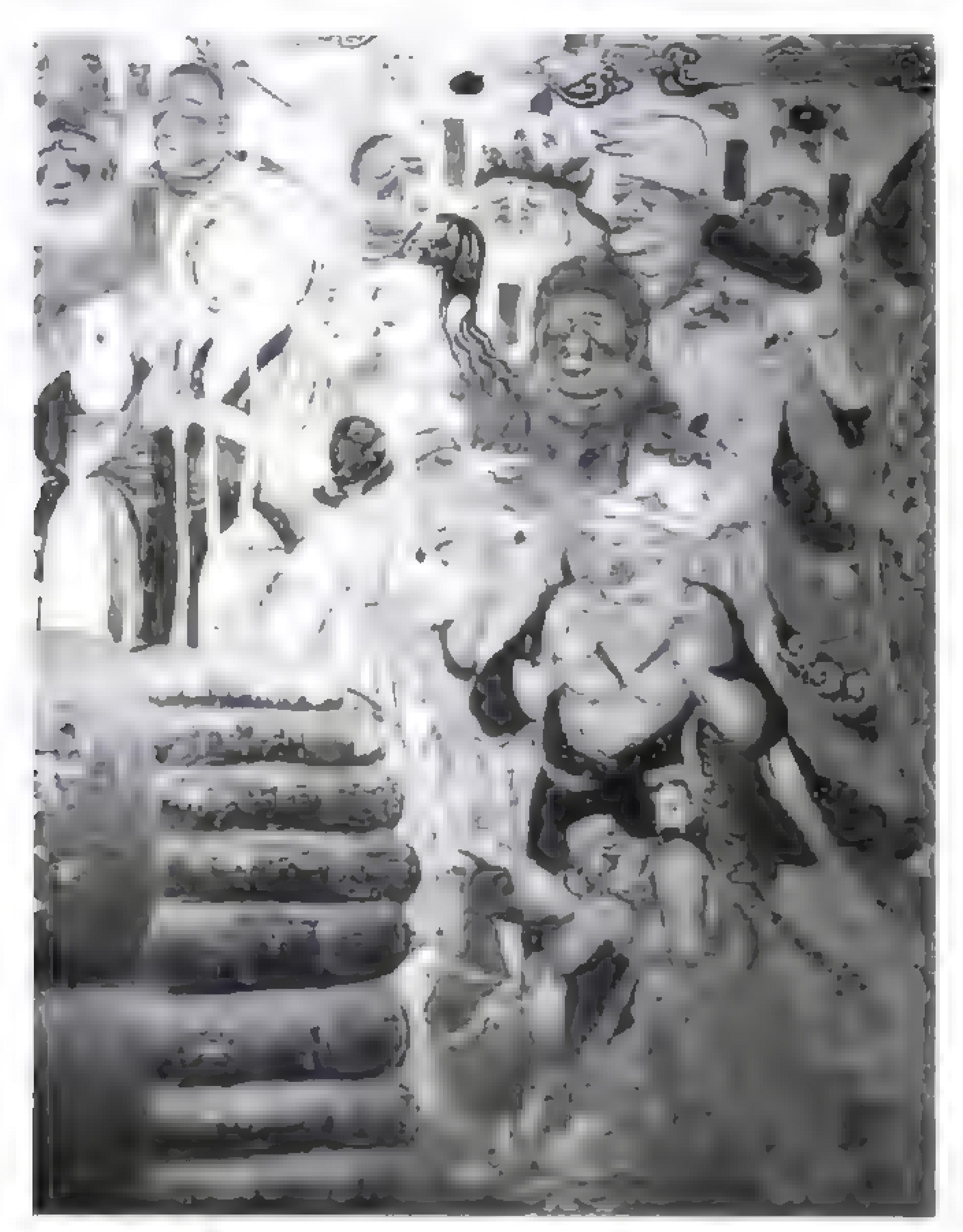


圖5　敦煌158窟北壁涅槃變·各國王子舉哀圖

如前所述，在克孜爾224窟的荼毗圖中即有割耳、剺心的場景，表明當地的佛教藝術已有中亞胡人習俗的因素滲入，則158窟涅槃圖的粉本或即傳自西域，至少在表現題材上有類似之處。而吐蕃佔領敦煌時出現這種圖像，則似乎與當地粟特居民改信佛教的背景有所關聯。

如所周知，坐落在絲路要道上的敦煌歷來是中西文化交流的中心，也是粟特民族向東遷移的重要據點。據池田溫先生研究，敦煌從化鄉是在粟特聚落的基礎上建立的，其中的祆祠是粟特人的信仰中心。這種聚落在吐蕃佔領河西時已經消失，其百姓多逃往粟特及回鶻地區，存留下來者則依附於漢人寺院，成爲寺戶[2]。寫於"大蕃國庚辰年五月廿三日"的《太史雜占曆》(S.2729)題："太史所占十二時善惡吉凶法，六十年有好，六十年有惡，逢好年即好，逢惡年即惡。十年之中，亦有善惡矣。歲在子年，蕃渾遍川；歲在丑年，將佛似祆……"反映了粟特裔民改信佛教的事實：前句言吐蕃大舉進入河西，是惡年；後句講胡人紛紛皈依佛門，猶如他們以前奉祀祆神那樣虔誠。在這樣的背景下，剺心剖腹這樣具有濃厚祆教色彩的場景出現在佛教的涅槃圖像中，就毫不奇怪了。

四、割耳剺面與刺心剖腹在唐代的影響及國家的態度

割耳剺面與刺心剖腹這樣以殘毀自己身體來表達激烈情感，並以之作爲實現自身特殊目的之工具的胡俗，是與儒家"孝"的傳統嚴重衝突的。在唐代，它們極大衝擊了"身體髮膚，受之父母，不合毀傷"的古訓，其廣泛影響甚至引起朝廷的干預

值得注意的是，割耳明志之風早在隋與唐初就影響了以禮法名世的山東士族，如鄭善果之母清河崔氏，年二十而寡，其父強迫她再嫁，她抱着善果誓曰："婦人無再見男子之義，且鄭君雖死，幸有此兒，棄兒爲不慈，背死爲無禮，寧當割耳截髮以明素心，違禮滅慈，非敢聞命！"[28]而關隴貴族裴矩之女裴淑英被迫與丈夫李德武離婚時，也曾"操刀欲割耳自誓"（《舊唐書》卷一九三《列女·李德武妻裴氏傳》）。崔氏、裴氏都是當時第一流的漢族高門，但其貴族婦女似乎已經接受了這種胡人之俗，這是非常引人注目的。至於普通民女，如山陽民女趙氏也曾爲救其父而截耳自信[29]。可見，割耳爲誓之舉早爲漢族社會各個階層所熟悉和接受

如上所述，在唐代，不論割耳剺面還是刺心剖腹都已有了訟冤的功能，這在事實上對國家法制形成了巨大衝擊。需要指出的是，由於刺心剖腹太過危險，且一般人未必瞭解祆教幻術，所以割耳剺面的情況更普遍一些。早在貞觀十三年（639）八月，太宗就有一道敕令禁止此類活動："身體髮膚，受之父母，不合毀傷。比來訴競之人，即自刑害耳目，今後犯者先決四十，然後依決。"[30]可見這種行爲在當時決非少見，以致引起朝廷的注意。不過，雖然有了太宗這道禁令，但似乎禁而不止。而行此舉者自然以胡族爲多，如諸番酋長割耳剺面替阿史那斛瑟羅申冤，以及安金藏剖腹以明皇嗣不反等事。但漢人亦復不少，如武則天神功元年（697），"〔來〕俊臣党人羅告司刑府史樊惎謀反，誅之。惎子訟冤於朝堂，無敢理者，乃援刀自刳其腹（《資治通鑑》卷二〇六）"到開元十三年（725）又曾重申此禁令[31]，但就在一年之後，宰臣張說被崔隱甫、宇文融及李林甫所遣下獄，"說兄左庶子光詣朝堂割耳稱冤"（《舊唐書》卷九七《張說傳》）。可見此舉雖爲朝廷所禁，但畢竟是一種取得公衆輿論同情與司法當局注意的有效手段，故仍有人冒着處罰的危險而加以採用，其中不僅有社會上的弱勢人群，更有官唐正四品上階的左庶子，其割耳之地竟在朝堂之上，風氣之盛可以想見。

這種現象此後一直延續下去，如元和二年（807）五月就發生了閑廄使下捉利錢戶劉嘉和"割耳進狀"的事件（《唐會要》卷九三《諸司諸色本錢》下）、到文宗大和八年（834）五月，中書門下遂又一次申明前敕[32]。顯然，自毀身體雖爲儒家經典和國家律令所共同禁止，但在實踐上，《孝經》中的倫理約束力似乎並不很強，而國家法令也未必被認真執行，以致割耳訴冤之事屢禁不止。直到宣宗大中六年（852）十二月，朝廷還不得不再次下敕禁斷："近日無良之徒，等閒詣闕剺耳，每驚物聽。皆謂抱冤，及令推窮，多是虛妄。若不止絕，轉恣兇狂。宜自今後，應有人欲論訴事，自審看必有道理，即任自詣闕及經台府披訴，當爲盡理推勘，不令受冤。更不得輒有自臥街剺耳，前有犯者，使准前敕處分後，配流遠處，縱有道理，亦不爲申明。"[33]事實上，其屢禁不止正表明，這種習俗對於黑暗的司法不失爲一種無可奈何的反抗。

結　語

以上我們分析了唐代社會中割耳剺面與刺心剖腹之風俗，認爲前者雖是包括粟特民族在內的胡人的一種葬俗，但在隋唐時期已爲漢人社會所熟知和接受，至於後者的盛行則與粟特人所傳之祆教法術有關。由於同時具有明志取信、訴冤、請願等功能，人們或藉此立誓，或以此引起輿論同情和司法關注。因爲與漢族社會的倫理教化觀念相衝突，它們一再遭到國家的禁止。另一方面，胡人曾力圖使其風俗融入漢族社會的節日慶祝活動中，宋代的"七聖刀"表演中即是此努力的某種遺存。

注釋：

①最具代表性的成果，如向達《唐代長安與西域文明》，生活·讀書·新知三聯書店，1957年，榮新江《中古中國與外來文明》，生活·讀書·新知三聯書店，2001年。

②P. Demiéville, "Quelques traits de moeurs barbares dans une chantefable chinoise des T'ang", *AOH*, 15.1, 1962, pp.71-85。戴密微《敦煌變文與胡族習俗》，耿昇譯，《中國敦煌吐魯番學會研究通訊》1992年1期，10-14頁。

③吳樹平《東觀漢記校注》上，中州古籍出版社，1987年，355頁，出自《太平御覽》卷三六五。

④（日）江上波夫《ユウラシア北方民族の葬禮における剺面、截耳、剪髪について》，收入氏著《ユウラシア北方文化の研究》，山川出版社，1951年，144-157頁。又參谷憲《内陸アジアの傷身行爲に關する一試論》，《史學雜誌》第93編第6號，1984年，41-57頁。

⑤蔡鴻生《九姓胡禮俗叢考》，收入氏著《唐代九姓胡與突厥文化》，中華書局，1998年，24-25頁。

⑥（日）宮治昭《中央アジア涅槃圖の圖像學的考察》，氏著《涅槃と彌勒の圖像學》第四章，東京，吉川弘文館，1992年，525-553頁。賀小平中文摘譯本載《敦煌研究》1987年第3期，94-102頁。

⑦《資治通鑑》卷二〇六，中華書局，1956年，6537頁。

⑧同注5。

⑨《舊唐書》卷一〇九《契苾何力傳》，中華書局，1975年，3292頁。

⑩張說《兵部尚書代國公贈少保郭公行狀》，《全唐文》卷二二三，中華書局，1983年，2355頁。

⑪參看王建中、閃修山《南陽兩漢畫像石》，文物出版社，1990年，圖版138-147號。

⑫彭衛《論漢代的自殺現象》，《中國史研究》1995年第4期，57頁。

⑬（日）江上波夫《華佗と幻人》早就將東漢末神醫華佗利用麻沸散進行剖腹開膛的外科手術一事，與張騫通西域之後來華的黎軒、大秦等國的幻人聯繫起來，指出華佗的醫術應該是從流寓中國的伊蘭系"幻人"處習得。見所著《アジア文化史研究·論考篇》第六章，東京大學東洋文化研究所，1967年，135-152頁。

⑭（日）岡野誠《唐の安金藏の割腹》，《法史學研究會會報》第5號，2000年，33-37頁。

⑮榮新江《北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落》，《中古中國與外來文明》，78頁。參看本書圖版47及解說。

⑯李健超《增訂唐兩京城坊考》卷四，三秦出版社，1996年，207頁。

⑰此卷係光啓元年（885）的鈔本，錄文據鄭炳林《敦煌地理文書彙集校注》，甘肅教育出版社，1989年，67-68頁。參看本書圖版83及解說。

⑱《册府元龜》卷一五九《帝王部·革弊》一，中華書局，1982年，1921頁。

⑲《朝野僉載》卷三，中華書局，1979年，64-65頁。參考本書圖版65及解說。

⑳參見向達《唐代長安與西域文明》,89-92頁

㉑孟元老著 鄧之誠注《東京夢華錄注》卷七《駕登寶津樓諸軍呈百戲》,中華書局,1982年,194頁

㉒馬明達《七聖刀與祆教》,《說劍叢稿》,蘭州大學出版社,2000年,256頁

㉓蔡鴻生《唐代九姓胡崇"七"禮俗及其源流考辨》,《文史》2002年第3輯,中華書局,105-111頁,研究了唐代九姓胡崇"七"的禮俗,對"七"與祆教的關係作了進一步的探討,可以參看

㉔參見樊錦詩 趙青蘭《吐蕃佔領時期莫高窟洞窟的分期研究》,《敦煌研究》1994年第4期,82頁

㉕敦煌文物研究所編《中國石窟·敦煌莫高窟》第4卷,文物出版社、日本平凡社,1987年,圖版65,說明見220頁

㉖[日]池田溫《八世紀中葉敦煌的粟特人聚落》,《唐研究論文選集》,中國社會科學出版社,1999年,3-67頁

㉗陸慶夫《唐宋間敦煌粟特人之漢化》,《歷史研究》1996年第6期,25-34頁

㉘《隋書》卷八〇《列女·鄭善果母傳》,中華書局,1973年,1804頁

㉙《新唐書》卷一〇五《列女傳》,中華書局,1975年,5831頁

㉚《唐會要》卷四[illegible]《雜記》,上海古籍出版社,1991年,872頁

㉛《冊府元龜》卷六[illegible]《刑法部·定律令》四,中華書局,1982年,7348頁

㉜《冊府元龜》卷六[illegible]《刑法部·定律令》五,7355頁

㉝宋本《冊府元龜》卷[illegible]八〇《帝王部·革弊》第[illegible],中華書局,1989年,338頁

信仰空間的萬花筒

——粟特人的東漸與宗教信仰的轉換

畢　波

康、安、曹、石、史、米、何，這是一些曾經點綴在中亞沙漠中的綠洲小國，它們有過一個共同的名字——粟特。這是一個曾經聽來還比較陌生的名字，但是今天已經爲越來越多的人所知道。因爲這個名字所代表的民族，是一個深深影響了中國歷史發展進程的異域民族，他們身上有着太多鮮活的、讓我們過目不忘的特性，能歌善舞、心靈手巧、懂多種語言，無論哪一點都值得我們大書一筆。但他們身上最爲人津津樂道的，還是他們追財逐利的性格和與生俱來的經商致富本領。爲了美好的生活，他們不懼背井離鄉、萬里跋涉，從遥遠的撒馬爾干，結伴而行，一路向東走來，走進一個匯聚了無窮寶藏的國度——中國，走出了絲綢之路上一個響亮的名字——"東方腓尼基人"。駝背上不屈的身影，是沙漠中最亮麗的一道風景線，它不僅構築起昔日名城撒馬爾干和片治肯特的遺址上殘破不堪的壁畫背後曾經的富庶和奢華，也帶給東方古國太多的新奇和驚異。

然而今天，當歷史的風塵早已遠逝，我們一次又一次驚異於他們曾經有過的輝煌時，我們可否關注過他們的內心世界？可曾想到過他們從遥遠的故土一路走來時的艱辛？可曾體會到他們在這異鄉的土地上曾經經歷過的曲折的心路歷程——從寬容接納到備受敵視，從保持自我到無聲消融。縱然如此，我們也無法抹煞他們在中古時代的中國歷史上曾經留下的濃墨重彩的一筆。於是我們不禁要問，是甚麼樣的信仰支撑着他們堅强地走過這一切？歷史留下很多的謎需要後人去破解，但是歷史老人也像一個頑皮的孩子一樣，留下許多的蛛絲馬迹讓我們去追尋。

雖然直至今天，我們還不知道，當他們行走在茫茫沙海中，遭遇到風卷黄沙的惡劣天氣，面對强盜惡人的搶劫威脅時，無助的他們在向哪方神靈祈禱？當悠悠思鄉之情縈繞在心頭，而歸程卻遥遥無期時，誰來撫慰那顆孤獨的心？今天，我們還無從知曉，這些身在旅途的粟特商人們，到底怎樣去祭拜他們的神靈？是將一座萬神殿裏的諸神整個都裝在心裏，不時默念着他們的名字，祈求他們的保佑和祝福；還是就如《酉陽雜俎》裏記載的突厥人那樣，將他們喜愛和崇拜的神靈刻於器物上，隨身攜帶，有了這流動的祠廟，無論走到何處，無論離故土多麼遥遠，他們都可以不受條件的限制來四時祭拜祈福了。

古老的絲綢之路上穿行着粟特人絡繹不絶的駝隊，駝背上馱來的不僅是貴重的寶石香料、炫目的舞技幻戲，也馱來了他們生活所必不可少的精神食糧——信仰。就是它，在入華粟特人心裏支撑起一片廣闊的天空。現在就讓我們從那些殘篇斷簡和零星畫面上，去追尋一下他們的心靈世界。

我們知道，由於特殊的地理位置，粟特地區不僅是南北東西交通、貿易的十字路口，同時也是一個文化的交匯中心，因此，粟特本土的宗教信仰可謂種類多樣、豐富多彩，這裏既有來自西亞的

瑣羅亞斯德教、基督教的異端聶斯脫里教(唐代稱爲景教)、摩尼教以及後來的伊斯蘭教,也有來自南亞次大陸的佛教和北部草原地帶的薩滿教、還有當地民衆的土著信仰。但是在漫長的時期裏,主宰當地居民信仰生活的還是糅合了瑣羅亞斯德教和地方信仰的一種宗教,中國人稱其爲祆教。而進入中國的粟特人,雖然受時間和環境的影響,信仰會有所改變,但其民族宗教——祆教一直是他們的主流信仰。對此,我們完全可以從那一塊塊栩栩如生再現了真實卻又留下了諸多未解之謎的粟特石棺畫像石上,以及我們的史籍中留下來的關於這個民族的亦真亦幻的點點滴滴記載中獲知。

《新唐書·百官志》記:“兩京及磧西諸州火祆祠,歲再祀,而禁民祈祭。”根據其他記載,我們知道長安有五所祆祠,分别在布政坊、醴泉坊、普寧坊、靖恭坊和崇化坊,洛陽則有四所祆祠,在立德坊、修善坊、會節坊和南市西坊。除磧西諸州如敦煌、涼州有祆祠外,其他地方如恒州、瀛州、介休、開封、鎮江等地也有。祆祠是一個粟特聚落進行公共活動,主要是宗教活動的場所。例如敦煌文書 P.2005《沙州圖經》卷三所記的敦煌祆祠:“祆神:右在州東一里,立舍,畫祆主,總有廿龕,其院周回一百步。”[1]這裏顯然是當地從化鄉粟特百姓祭祀祆神的地方。祆祠的存在,就標誌着有相當數量的信衆存在。祆教是一種封閉性很強的民族性宗教,就進入中國的祆教而言,目前既未見到他們有主動向外傳教的舉動,也未發現任何被譯爲漢文的原始經典[2],所以信仰的群體主要還是入華的粟特人。信仰既是這些入華粟特人用以凝聚其商隊及聚落的聚合劑,也是他們保持民族傳統的精神紐帶。

雖然祆教爲其主流信仰這一點毋庸置疑,但是,令人費解的是,在現在已經搜集到的 100 餘方北朝隋唐時期粟特人的墓誌中[3],除了有數量不多的一些可以表明他們的佛教信仰外,我們很難找到有關其祆教信仰的記載。那麽,對於衆多的普通粟特人而言,如何纔能辨別出他們的祆教信仰,這一問題現在尚很難給出滿意的答復。

雖然情況確乎如此,但並不表明我們對此束手無策。20 世紀初葉以來陸續發現的 7 組粟特石棺葬具,特别是 2003 年 8 月在西安剛剛發掘的史君墓,還是能提供給我們一點發揮想象的空間。

這七組石棺葬具的共同特徵就是石刻圖像上所表現出來的強烈的祆教色彩,但遺憾的是,只有三套是與墓誌同時出土的。不過,就這三套來說,從墓誌上也根本讀不出墓主人的祆教信仰來,或許這和墓誌撰寫人以及墓誌這一題材的表現重點有關。然而,如果我們關注一下墓主人的身份及與墓誌同出的石棺葬具上的圖像,如拜火用的火壇、戴大口罩的祭司、人面鳥身神、日月圖像、喪葬場景中的犬視等等圖像,就可以清楚地知道他們的祆教信仰。特别是史君墓出土的迄今爲止惟一的、也是年代最早的粟特文、漢文雙語銘文(本書圖版 2),給了我們一個可資對比的很好標本。該銘文的漢文部分寫得比較簡單,粟特文部分內容則稍多一些,吉田豐先生已經將粟特文部分翻譯出來,並且指出漢文部分更加強調對其宗教活動的記載,如對其何時被授予薩保稱號寫得很清楚[4]。由於僅發現了這一例,所以我們無法知道這在粟特人中間是一種普遍的現象,還是一個特例。不過,就此銘文而言,在漢文部分一筆帶過的薩保授予情況,在粟特文部分中則是重點強調的,這表明了薩保這一兼管祆教的職務在粟特人心目中的重要地位。至於漢文墓誌中緣何沒有提及宗教信仰的字眼,聯繫曾經引起諸多學者關注的、晚唐時期的波斯瑣羅亞斯德教教徒蘇諒妻馬

氏的漢文、帕拉維文(中古波斯文)墓誌來看,其墓誌也是漢文部分完全沒有出現宗教字眼,而其帕拉維文部分則是該教最常用的祝願詞[5]。很可能這正是我們所說的瑣羅亞斯德教的封閉性的有力證明,雖然粟特人所信仰的祆教與其源出的波斯正統的瑣羅亞斯德教之間有很大的區别,但粟特人還是繼承了這一宗教封閉內斂的傳統。他們可能會認爲,這是他們自己的民族內務,不足爲外人道也。

可是,封閉歸封閉,彰顯自我本色也是有目共覩的,中國出土的那一組組石棺葬具上的圖像,就昭示着他們的祆教信仰。再去想想粟特本土居民的祆教信仰多反映在壁畫及喪葬所用的盛骨甕上這一事實,可否做出如下解釋:這看似矛盾的對比可能就在說明,入華粟特人並非不向世人表明他們的祆教信仰,而是相對文字而言,他們更願意採用自己更爲喜好的圖像這種方式。正如映入唐人眼簾的他們的信仰,更多的是炫目惹眼的幻戲、歌舞表演,而非莊重肅穆的拜火祭天儀式。

不過,即使是像安伽、虞弘墓中所見的神聖莊嚴的拜火儀式確爲唐人所知,但在唐人那戴了有色眼鏡的眼裏,卻也被看成了有點兒歪門邪道的巫術表演。《通典》卷四〇職官二二記載:"武德四年,置祆祠及官,常有商胡奉事,取火咒詛。"而從兩京到涼州(甘肅武威)、伊州(新疆哈密)的胡祆祠裏,每年都要上演豐富多彩、熱鬧非凡的祈福活動,如"河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神廟,每歲商胡祈福,烹豬羊,琵琶鼓笛,酣歌醉舞。酹神之後,募一胡爲祆主,看者施錢並與之。其祆主取一橫刀,利同霜雪,吹毛不過,以刀刺腹,刃出於背,仍亂擾腸肚流血。食頃,噴水咒之,平復如故。此蓋西域之幻法也。"[6]敦煌地區的祆祠裏,一年四季懸挂有畫着粟特神祇的白畫(本書圖版84)[7],並且設供、燃燈來舉行賽祆活動;還有那幾乎所有宗教都避而遠之的杯中物,在粟特人那裏竟然造出了"朝夕酒如繩"的恢弘排場,用來祭祀他們的雨神得悉神,從而爲當地百姓祈雨[8],這些在甘肅天水出土的隋石棺床圖像上已得到了證實的場景[9],怎麼看怎麼不像是我們平常所見的宗教儀式,倒更像是逢年過節所舉行的慶祝活動。我們不禁要問,他們這樣做除了感謝神靈過去的保佑、祈求來年的平安富足外,是否還有以異域風情招徠顧客的嫌疑?大家可不要忘記,長安、洛陽城裏的胡祆祠大多是在人群密集的市場及其周圍,這些經濟利益至上的粟特胡人怎會錯過這些難得的機會?

當然,縱然有諸多的文獻記載和栩栩如生的畫面,我們也決不能說上述的這些就是粟特人宗教信仰的全部反映,不過,唐人對於粟特人祆教信仰的記載和他們自己所呈現給我們的生動畫面,可能就是他們的信仰最真實的反映,可以視作粟特民族活生生的人間宗教[10],它與波斯民族那正經呆板的純粹宗教之間是有所區別的。在追名逐利的粟特人那裏,即使是嚴肅再嚴肅的宗教,可能也會被他們軟化爲追求現世美好幸福的有力手段。更何況是,這方土地上的祆教是祖先從遙遠的故鄉帶來的,隨着歲月的流逝,當關於故土的記憶變得越來越模糊,當難以抗拒的漢化之門被打開,特别是安史之亂的突如其來,一切想要追隨傳統的努力都開始變得那麼艱難。因爲這場他們的同胞發動的戰爭差點兒顛覆了他們立身的這個國家和這個曾經聲威震天的王朝,於是這裏的人們,上自天子,下至黎民,這些曾經欣賞、模仿過他們的服飾、對他們寬容友好的唐朝人,突然對他們這些深目高鼻、捲髮胡服的粟特人產生了一種不信任感,有時甚至是極端的厭惡與仇恨。現實的壓力迫使他們不得不想方設法改頭換面地生活,或許他們中的一些人即使在這樣的壓

力下,還是一如往昔地生活着,懷念着遠方的故土,信仰着祖輩們信仰的神靈,但是他們必須對外界諱言一些能表明他們特徵的東西,或是明目張膽地改換自己的姓氏,或是偷偷摸摸篡改自己的出身、郡望[11],以減少麻煩的光臨。所以,大概正是這樣的原因,他們在墓誌中更是諱言自己本民族的宗教信仰。當然,也有一些人改信了其他的宗教,從而漸漸融入周圍的環境中,爲自身贏得了更多的生存空間。

摩尼教,這一同樣發祥於古波斯的宗教,從開元二十年(732)開始就被唐朝政府明令禁止,似乎命脈已經斷絕,而正是在此時,粟特摩尼教徒的形象開始浮出歷史的表層。但入華粟特人與摩尼教的結緣,並非始自安史之亂,而是早在摩尼教初傳中國時即已開始了。

摩尼教早在3世紀末葉便已進入中亞地區傳播,在粟特本土就有許多人信奉摩尼教[12]。雖然我們現在並不知道普通入華粟特人信奉摩尼教的具體實例,但據東西方學者對敦煌出土的摩尼教殘經《摩尼光佛教法儀略》的研究,該經內容裏有許多源自中亞的語言,其中就包括粟特語,因此,當初就是包括了粟特人在內的中亞摩尼教團,將這種野心勃勃的西亞宗教帶進了中國,並且深入進了唐代的民間社會[13]。

摩尼教在唐代的傳播經歷了兩度起伏,在被允許公開傳教的第一階段(延載元年—開元二十年,694–732)近40年時間裏,中原地區的粟特人中是否有信摩尼教的,現在尚無從知曉。但安史之亂時,中原地區的粟特人中有摩尼教的信徒還是可以知道的。當時,粟特人因種族的原因備受牽連,從而不得不尋求新的靠山,他們最終將目標鎖定在了勢力漸盛的漠北回鶻汗國身上。於是,在寶應元年(762)回鶻可汗停留洛陽之時,睿息等摩尼教四高僧不失時機地向可汗傳教,並且成功地做到了挾回鶻可汗以令唐天子,在大唐境内再度建立起了摩尼教的寺院。雖然記載有這段史實的《九姓回鶻可汗碑》並未明示我們睿息等人就是粟特人,但從安史亂後進入中國的粟特人很多是與回鶻人信奉的摩尼教有關,而在唐朝境内倚回鶻之勢牟取暴利就是九姓粟特人[14],當初將摩尼教傳入回鶻汗國的四僧應該就是粟特人。吐魯番發現的回鶻文《牟羽可汗入教記》講到睿息等四僧之所以開教回鶻,原因之一是當時"聽衆和胡商常常處在爲人殺害的境遇"[15],也可作爲佐證。於是,他們一方是爲同胞尋求到開展商業活動的有力保護傘,另一方是希望借粟特人的經商能力增強自身的經濟實力,雙方各有所求,遂互相利用。《新唐書·回鶻傳》記載:"始回紇至中國,常參以九姓胡,往往留京師,至千人,居資殖產甚厚。"又,《資治通鑒》卷二二六載:"代宗之世,九姓胡常冒回紇之名,雜居京師,殖貨縱暴,與回紇共爲公私之患。"正說明在唐人眼中,粟特人是和回鶻一起行動的,而這些粟特人應該是信仰摩尼教的。

與中原相比,西域地區也有粟特人信仰摩尼教則更是無可置疑的,因爲在一些地區發現了與粟特人有關的摩尼教文獻。如據史德(圖木舒克)出土的一件據史德語文書裏出現了粟特人的名字,恒寧教授(W. B. Henning)據此推斷這一地區曾存在過一個粟特人摩尼教團[16]。焉耆也出土了一件粟特文《焉耆可敦致一位摩尼教法師的信》[17],位於和田河中游的麻札塔格(Mazar Tagh)遺址也出土了一件粟特語摩尼教文獻(編號爲 M. Tagh a. 0048)[18];還有吐魯番這個宗教混雜的地區,也出土過一些摩尼教的粟特文寫本[19],柏孜克里克石窟還出土了三封摩尼教徒用粟特文寫

的書信[20]。雖然其中有些摩尼教文獻的來源還不清楚，但是它們不僅可以說明西域的粟特人中確有信仰摩尼教者，而且還可以幫助我們認識摩尼教入華傳播的路線。

除了摩尼教，入華粟特人的信仰空間裏還留給景教一方天地。

作爲景教進入中國的必經之地，粟特本土也留有景教的遺迹。撒馬爾干出土的盛骨甕上裝飾的十字架和其他基督教符號、片治肯特發現的刻有《聖經·詩篇》的陶片、塔什干出土的帶有十字架的硬幣，這些都表明在粟特本土就有景教的信徒。而在碎葉這個"諸國商胡雜居"之地，甚至還發現了一座景教教堂遺址[21]。敦煌、吐魯番發現的粟特語基督教文獻，雖然反映了粟特基督教徒處於被操突厥語的民族同化的過程中，但卻無可否認他們的粟特人身份[22]。吐魯番發現的粟特文《大秦景教三威蒙度贊》，或許還與敦煌出土的漢文本同樣的贊文有關。

就目前所知來看，中原地區信仰景教的主要是波斯人[23]，還有一些可能是漢人[24]，至於流寓内地的粟特人當中是否也有信仰基督教的，文獻中未見記載，墓誌中倒是有一條材料可以提供一個例證。

西安出土的《唐米繼芬墓誌》記載，其幼子"僧思圓，住大秦寺"[25]。大秦寺爲景教的寺院[26]，唐代景教徒亦稱僧，既然身爲僧，又住在大秦寺，所以應當就是景教徒。我們知道長安的一座大秦寺位於義寧坊，此坊在朱雀街之西第四街自北向南之第二坊，與米繼芬家所在的街西第三街自北向南之第四坊醴泉坊，距離並不遠。衆所周知，醴泉坊内有祆祠，若米繼芬幼子也是祆教信徒，爲何不住在本身即有祆祠的醴泉坊，而要住到相隔一街多的義寧坊的大秦寺呢？這顯然和他的景教僧身份有關，或許入住寺院是景教對甚類僧人的特殊規定。

由此看來，米繼芬一家可謂是一個粟特家族宗教信仰轉換的有趣例證。安史亂後，粟特胡人都竭力掩飾自己爲胡人後裔，但也有人對此並不隱諱，米繼芬就是這寥寥無幾的特例中的一個，這除了和他的父輩是前來唐朝的粟特米國使者，他自己繼續以質子身份效忠於唐廷有關外，可能也和他們家有信仰景教的人有關。安史亂後，景教受到唐朝政府的支持，建中二年（781）還在義寧坊大秦寺樹起了《大秦景教流行中國碑》，這是何等的輝煌。大概正是在這樣的背景下，米思圓住進大秦寺這件事，纔被寫進了其父的墓誌中。

入華粟特人除了信仰如上所言的三夷教外，還有一些人逐漸皈依了佛教。這是因爲在中古時期的中國，佛教信仰是佔據人們信仰空間的一種主流宗教。進入中國的粟特人，在這樣的環境下也不能不受其影響，因此就有一些人改宗了佛教。

說到漢地佛教與粟特人的關係，衆所周知，早在佛教初傳中國之時，它們就已結下了不解之緣。從時間上來看，作爲佛教徒進入中國的粟特人遠較作爲祆教徒的要早。而且，這些所謂的佛教徒並非普通的信衆，而是對佛教在中國的早期傳播做出過巨大貢獻的譯經高僧，比如《高僧傳》所載的東漢靈獻時期的譯經僧康巨、康孟祥，三國孫吴時的康僧會等。這一批入華的粟特人的佛教信仰和後來北朝隋唐時期入華粟特人的佛教信仰是有所不同的。前者是一種佛教傳播者的身份，而後者的佛教信仰，從敦煌吐魯番文書及中原出土墓誌可見，則更多地是當地較強的佛教信

仰氛圍影響的結果。

北朝隋唐時期信仰佛教的粟特人當中,既有一生奉獻給佛門的教內高僧,如《宋高僧傳》所記唐代高僧中,最爲著名的粟特僧人就是華嚴宗的開創者賢首法師法藏,他來自粟特康國,在兩京時曾和玄奘、義淨、實叉難陀等當時的高僧大德在譯場共事過,在武則天時期的譯場裏,他甚至"傳譯首登其數"。還有同書所記的來自何國的僧伽和尚,以及《大唐西域求法高僧傳》所記康國的僧伽跋摩等等,都是當時人華粟特佛教高僧的代表。此外,佛教的普通居家信衆中也有一些是粟特人,在敦煌吐魯番文書中就有很豐富的例證[27],又如《武周唐居士寫經功德記》(本書圖版43),就說明了吐魯番地區粟特人的佛教信仰。中原地區出土墓誌中也有一些例證,而且,由於墓誌的記載較之文書更爲詳細一些,因此,通過這些墓誌,我們對人華的粟特普通佛教信衆的信仰世界會有更多的瞭解。

在已經搜集到的北朝隋唐時期的100餘方粟特人墓誌中,有6方墓誌可以表明墓主人信仰佛教[28]。這6方墓誌中,葬年最早的是唐高宗咸亨五年(674),最晚的是憲宗元和十五年(820)。如卒於開元二十八年(740)的康庭蘭,其墓誌明確提到他"暨於晚歲,耽思禪宗。勇施罄於珍財,慧解窮於法要。"(本書圖版53)由此可知,他晚年時產生濃厚興趣的,甚至是佛教中最爲中國化的一派——禪宗,而敦煌出土的粟特文寫本中,也有譯自漢文的禪宗系統的經典(本書圖版70),二者正好可以相互印證。還有一點就是,康庭蘭自己雖然是完全的漢名,但他的曾祖、父親的名字都還可以看出粟特人名的一些特徵,而這正好也從一個側面反映出粟特人漢化程度之深。

此外還有一例,卒於元和十四年(779)的曹惠琳[29],其墓誌雖然僅提到他"然後志於道,遊於藝,養正浮雲",沒有明言他是否信了佛教,但我們看到他的墓版文是由"章敬寺大德令名敘、沙門道秀書",可見他與佛門人士過從甚密,或許就受其影響而皈依了佛教呢。

旅居中國的粟特人並非僅信仰從故土帶來的祆教,他們還信仰在粟特本土即有的摩尼教、景教和佛教,而且他們中的有些人本身就是這些信仰傳人中國的媒介。隨着時代的發展和人華粟特人在中國居留時間的延長,他們中的一些人受周圍環境的影響,甚至開始信仰起中國本土的禪宗了。人華粟特人的主要宗教信仰是祆教,也有部分信仰摩尼教和景教者,而且這三夷教的進人中國都和粟特人的活動分不開。作爲商隼民族,粟特人在絲綢之路上接觸着五顏六色的物質世界,通過上面的論述,我們發現,在他們溝通東西方物質文明的同時,也傳遞着五彩繽紛的宗教精神,這是我們今天在單調乏味的墓誌拓本背後所應當看到的一個基本事實。

在匆匆梳理過人華粟特人的宗教信仰後,我們不難發現,無論是在遙遠的撒馬爾干,還是在絲綢之路這一端的長安,對於那些深目高鼻的粟特胡人來說,在他們的心裏,信仰可以是無比神聖的女神,因爲它是心靈的支點;同時信仰也可能只是一個卑微的奴僕,因爲經濟利益是主宰它的主人。因此,即便是他們的民族宗教——祆教,也無法獨佔他們所有的信仰空間,摩尼教、景教、佛教,哪個能給予他們美好與富足,哪個就可以贏得他們的心。開放包容的天空之下,高高飄揚起實用主義的旗幟,一個五彩斑斕的信仰萬花筒,就這樣隨着時間的推移而呈現在世人面前。

注釋：

①（日）池田溫《沙州圖經略考》，《榎博士還曆記念東洋史論叢》，東京山川出版社，1975年，70—71頁

②陳垣《火祆教入中國考》，《陳垣學術論文集》第1集，中華書局，1980年，303-328頁；林悟殊《唐代景教傳播成敗評說》，《唐代景教再研究》，中國社會科學出版社，2003年，85-105頁

③一般來說，我們在判斷這些墓誌的主人是否爲粟特人時，主要依據有如下幾點：其一，墓主的姓氏是否屬於昭武九姓範疇；其二，誌文中在對墓主的出身、郡望追蹤溯源時，是否出現一些能表明其來自中亞地區的名詞；其三，墓主人的通婚對象的姓氏

④請參看孫福喜先生和吉田豐先生提交"粟特人在中國"國際學術討論會論文，北京，中國國家圖書館，2004年4月23-25日。

⑤陝西文物管理委員會《西安發現晚唐祆教徒的漢、婆羅鉢文合璧墓誌》，《考古》1964年第9期，458-461頁；最新的研究成果見張廣達《再讀晚唐蘇諒妻馬氏雙語墓誌》，《國學研究》第10卷，北京大學出版社，2002年，1-22頁

⑥張鷟《朝野僉載》，中華書局標點本，1979年，64-65頁。

⑦姜伯勤《敦煌白畫中的粟特神祇》，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，中國社會科學出版社，1996年，179-195頁；張廣達《唐代祆教圖像再考》，《唐研究》第3卷，北京大學出版社，1997年，1-17頁

⑧P.2748"敦煌廿詠·安城祆詠"，見徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，中華書局，2000年，165頁

⑨姜伯勤《天水隋石屏風墓胡人"酒如繩"祆祭畫像石圖像研究》，《敦煌研究》2003年第1期，13-21頁

⑩林悟殊先生認爲，傳入唐代中國的粟特人的祆教信仰，其間雖包含了早期瑣羅亞斯德教的成分，但自己並沒有完整的宗教體系，其性質可界定爲粟特人的民間宗教，或民間信仰　見林悟殊《唐代三夷教的社會走向》一文，載榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》，上海辭書出版社，2003年，373頁

⑪榮新江《安史亂後粟特胡人的動向》，《暨南史學》第2輯，暨南大學出版社，2003年。

⑫林悟殊《早期摩尼教在中亞地區的成功傳播》，《摩尼教及其東漸》，中華書局，1987年，64-75頁

⑬林悟殊《回鶻奉摩尼教的社會歷史根源》，《摩尼教及其東漸》，87-99頁，林悟殊《唐代三夷教的社會走向》，《唐代宗教信仰與社會》，363頁。

⑭林悟殊《回鶻奉摩尼教的社會歷史根源》，《摩尼教及其東漸》，87-99頁

⑮馮家昇《維吾爾族史料簡編》上，民族出版社，1981年，35頁

⑯W. B. Henning, "Neue Materialen zur Geschichte des Manichaismus", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1936, pp.11-13

⑰榮新江《西域粟特移民聚落考》，《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001年，35-36頁

⑱N. Sims-Williams, "The Sogdian Fragments of the British Library", *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, p.53-54

⑲榮新江《海外敦煌吐魯番文獻知見錄》，江西人民出版社，1996年，79頁

⑳柳洪亮編《吐魯番新出摩尼教文獻研究》，文物出版社，2000年，3-199頁。

㉑陳懷宇《高昌回鶻景教研究》，《敦煌吐魯番研究》第4卷，北京大學出版社，1999年，170-173頁

㉒N. Sims-Williams, "Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-huang Manuscripts", *Turfan and Tun-hunag: the texts*, Firenze 1992, 43-61　陳懷宇漢譯《從敦煌吐魯番出土寫本看操粟特語和突厥語的基督教徒》，《敦煌學輯刊》1997年第2期，138-146頁。

㉓榮新江《一個入仕唐朝的波斯景教家族》，《中古中國與外來文明》，238-257頁

㉔林悟殊《唐代景教再研究》，97頁。

㉕此據葛承雍《唐代長安一個粟特家庭的景教信仰》一文錄文，《歷史研究》2001年第3期，181-186頁

㉖大秦寺，早期稱波斯寺、波斯胡寺，天寶四載（745），唐廷下詔改稱大秦寺　幾個名稱的詳細考辨見林悟殊《唐代景教再研究》，48-64頁。

㉗陳海濤《唐代入華粟特人的佛教信仰及其原因》,《華林》第2卷,2002年,87 94頁

㉘這六方墓誌是:1《唐故夫人史氏墓誌》(《全唐文補遺》5,1998年,171 172頁);2.《大周故右衛翊一府翊衛康官德墓誌》(《全唐文補遺》6,1999年,336 337頁);3《故岐州岐山府果毅安思節墓誌》(《全唐文補遺》2,1995年,426 427頁);4.《大唐故右威衛翊府左郎將康公(庭蘭)墓誌銘並序》(《全唐文補遺》4,1997年,438頁);5.《唐故張掖郡石府君(崇俊)墓誌銘並序》(《全唐文補遺》4,472頁);6《唐故處士高平郡曹府君(琳)墓誌銘並序》(《全唐文補遺》5,429 430頁)。

㉙《唐故遊擊將軍守左領軍衛翊府郎將上柱國曹府君(惠琳)墓版文》(《全唐文補遺》1,1994年,209頁)

圖示中國的
粟特考古新發現

·史 君 墓·



1. 史君墓石槨

北周史君墓位於今西安市未央區大明宮鄉井上村東，西距漢長安城遺址5.7公里，與北周安伽墓相距約2.2公里。爲配合基建工程，西安市文物保護考古所於2003年6－10月對該墓進行了考古發掘，出土了石封門、石槨、石榻及金戒指、金幣、金飾品等珍貴文物。

該墓早年被盜，最重要的發現是墓室中部偏北出土的一具石槨，槨坐北朝南，面闊五間，進深三間，爲歇山頂式殿堂建築，由槨頂、槨壁、底座三部分組成，在椽頭、瓦當、斗拱、立柱等部位均貼金。石槨東西長2.46米，南北寬1.55米，高1.58米。槨四面有各類浮雕，石槨內壁也殘留有壁畫，石槨內出土石榻一個，長2米，寬0.93米，高0.20米。

經初步研究可知，墓爲夫妻合葬，墓主人姓史，爲涼州薩保，葬於北周大象二年（580）。石槨、石榻和石封門上浮雕彩繪貼金的圖像，既含有十分明顯的祆教內容，又體現出漢文化的影響。

石槨正中間爲兩扇槨門，槨門上方有粟特文和漢文題刻，門兩側有兩個四臂守護神，腳踏小鬼。在四臂守護神旁邊有兩個直棱窗，窗上各有四個樂伎，窗下有兩個戴口罩的人身鷹足的祭司，手持火棍，

並分別護持火壇。其他三面分別浮雕有升天、宴飲、出行、商隊和狩獵等題材的圖案。在人物面部、服飾和身上佩飾、建築構件以及山水樹木等部位施有彩繪或貼金。雕刻內容與風格帶有十分明顯的西域特色。石槨內壁尚殘留有朱砂分欄的壁畫，現僅存部分樹葉和葡萄紋。槨頂用朱砂繪有建築結構。

有關石槨四壁的浮雕內容和解說，請參看本書的楊軍凱《入華粟特聚落首領墓葬的新發現——北周涼州薩保史君墓石槨圖像初釋》一文。

（楊軍凱　孫福喜）



1.1 石槨南側

1.2 石槨東側





1.3 石槨北側

1.4 石槨西側



2．史君銘文出土情況

在史君石槨南壁槨門上方，爲一長方形的石塊，長88、寬23、厚8.5釐米。長度略寬於當心間的寬度，所以兩端可以插入兩次間的倚柱上部凹槽中作爲橫枋。橫枋上刻有粟特文和漢文，由於墓葬已被嚴重盜擾，題刻上的粟特文和漢文文字現已部分殘缺。題刻文字共51列，其中粟特文33列、漢文18列。粟特文和漢文的內容大體相應，粟特文部分稍微詳細一些。主要內容如漢文所述，墓主人爲“史國人也，本居西域，……遷居長安，……授涼州薩保”，於“大象元年（579）薨於家，年八十六。妻康氏。以其二年（580）歲次庚子正月丁亥朔廿□巳日，合葬……”。這是目前發現的有明確紀年的、最早的粟特文和漢文對應的題刻，不僅爲粟特文的研究提供了珍貴的文字資料，而且也對於我們判斷入華粟特人的種族與文化屬性提供了最有力的證據。這項發現由於伴有石槨圖像一道出土，所以還爲研究絲綢之路及中西文化交流提供了珍貴的文字和圖像對照的資料，對於研究中國美術史也具有十分重要的意義。

（孫福喜、楊軍凱）



3．石槨門旁守護神

史君石槨正南面槨門兩側，有高浮雕手法雕刻的神像各一。神像頭戴寶冠，束髮，面龐周正，有八字鬚，兩耳垂肩，頸上飾有項圈。神有四臂，其中兩臂上舉，手上似持有物，另兩臂下垂，雙手置於腰上。四臂的各肩上均飾一獸頭。身着緊身戰袍，腰束帶，胯下袍裙上飾有一獸面，兩腿護膝上各有一個獸面裝飾，爲大象圖案。跣足，兩腳踏於蹲坐式小鬼兩手臂上。四臂手腕和兩腳腕上均有鐲子。這個圖像在過去發現的安伽、虞弘墓中没有發現，因此極富研究旨趣。　　（楊軍凱、孫福喜）



4. 石槨南側祭司與火壇圖

史君石槨正南的兩個直欞窗下，各有一個人首鳥身鷹足的祭司，頭戴冠，冠上有日月圖形的裝飾。頭上束帶，飄於腦後。高鼻深目，長鬍鬚，鼻子下戴一彎月形口罩，肩生雙翼，身穿窄袖衣，腰束帶，兩臂交叉置於胸前，右臂在上，右手持兩個長火棍，下半身爲鳥身，尾部飾有羽毛，雙足有力，似鷹足。在其左前方置一火壇，火壇爲方形底座，束腰，上有火團。火壇前有大小六個小瓶。這類祭祀和火壇在以往的粟特人墓葬中也有發現，如安伽墓墓門門額和虞弘墓的底座上，是十分明顯的祆教特徵。但我們注意到各個墓葬的火壇並不相同，供養用的器皿的位置和擺設也不一樣。由於史君墓早年被盜，所以大部分石槨的表面因爲沾水而失掉顏色，惟此火壇圖像的部分顏色保存基本完好，爲我們重現了當年粟特聖火的輝煌。

（孫福喜、楊軍凱）

·安伽墓·



5．安伽墓誌(579，長安)

安伽墓是2000年在西安大明宮遺址北面發現的，出土了一套石雕的圍屏石榻及一方墓誌。墓誌題"大周大都督同州薩保安君墓誌銘"，這是當時所見最早的粟特聚落首領薩保本人的材料。墓誌文字不長，提供了有關安伽在擔任薩保前後的生平事迹：安伽，字大伽，姑臧（武威）昌松人。"君誕之宿祉，蔚其早令，不同流俗，不雜囂塵，績宣朝野，見推里閈，遂除同州薩保。君政撫閑合，遠邇祗恩，德盛位隆，於義斯在，俄除大都督。"由此來看，安伽早年應當生活在胡人聚落當中，所以沒有甚麼官職。墓誌説他父親是"冠軍將軍、眉州刺史"。西魏、北周之眉州在今四川，而安伽的父親應當是從河西武威遷到關中的，所以這裏的"將軍"和"刺史"，以及其母親的"昌松縣君"，恐怕都是安伽任大都督後的追封，並非實職。安伽作爲胡人首領之子，所以"誕之宿祉"，而且早有令聞。成年後，其事迹爲朝野所知，並爲當地民衆推重，所以被北周朝廷任命爲同州（陝西大荔）的薩保，即同州地區的胡人聚落首領。以後由於進一步的政績，被授予大都督的稱號，而其實職應當還是管理胡人聚落的薩保，所以墓誌蓋只稱他爲"同州薩保"。

這位北周時的同州薩保，在大象元年（579）五月卒於家，年六十二歲。值得注意的是，安伽雖爲同州薩保，但沒有埋在同州附近，而是"厝於長安之東，距城七里"，不知這是北周中央政府給予的特殊照顧，還是他自己本人的意願。

安伽墓是目前中國發現的有確切紀年的最早的粟特墓葬，而且圍屏石榻上雕刻着粟特人的生活場景，具有極其重要的學術價值，也是非常珍貴的美術作品。

（榮新江）

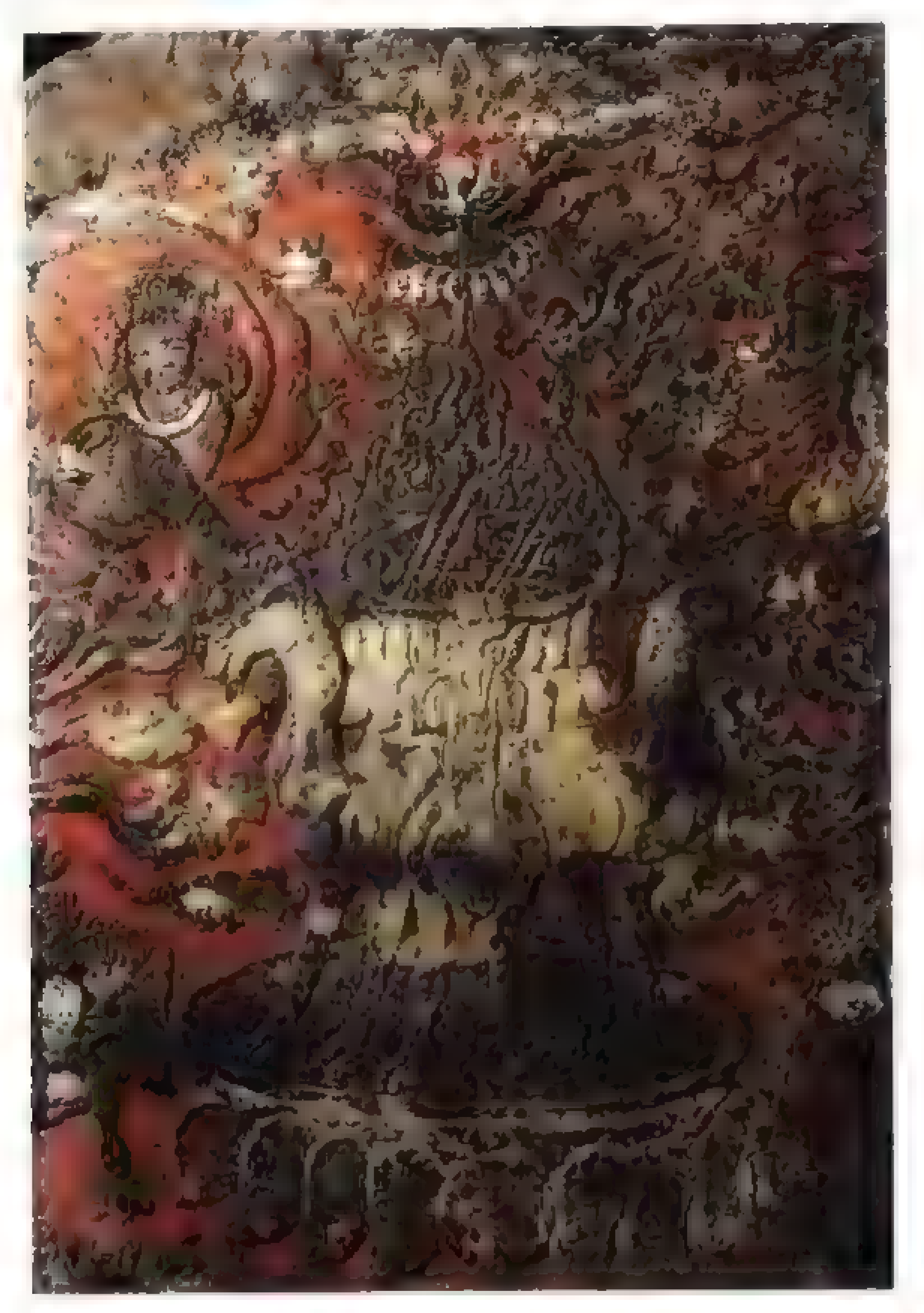


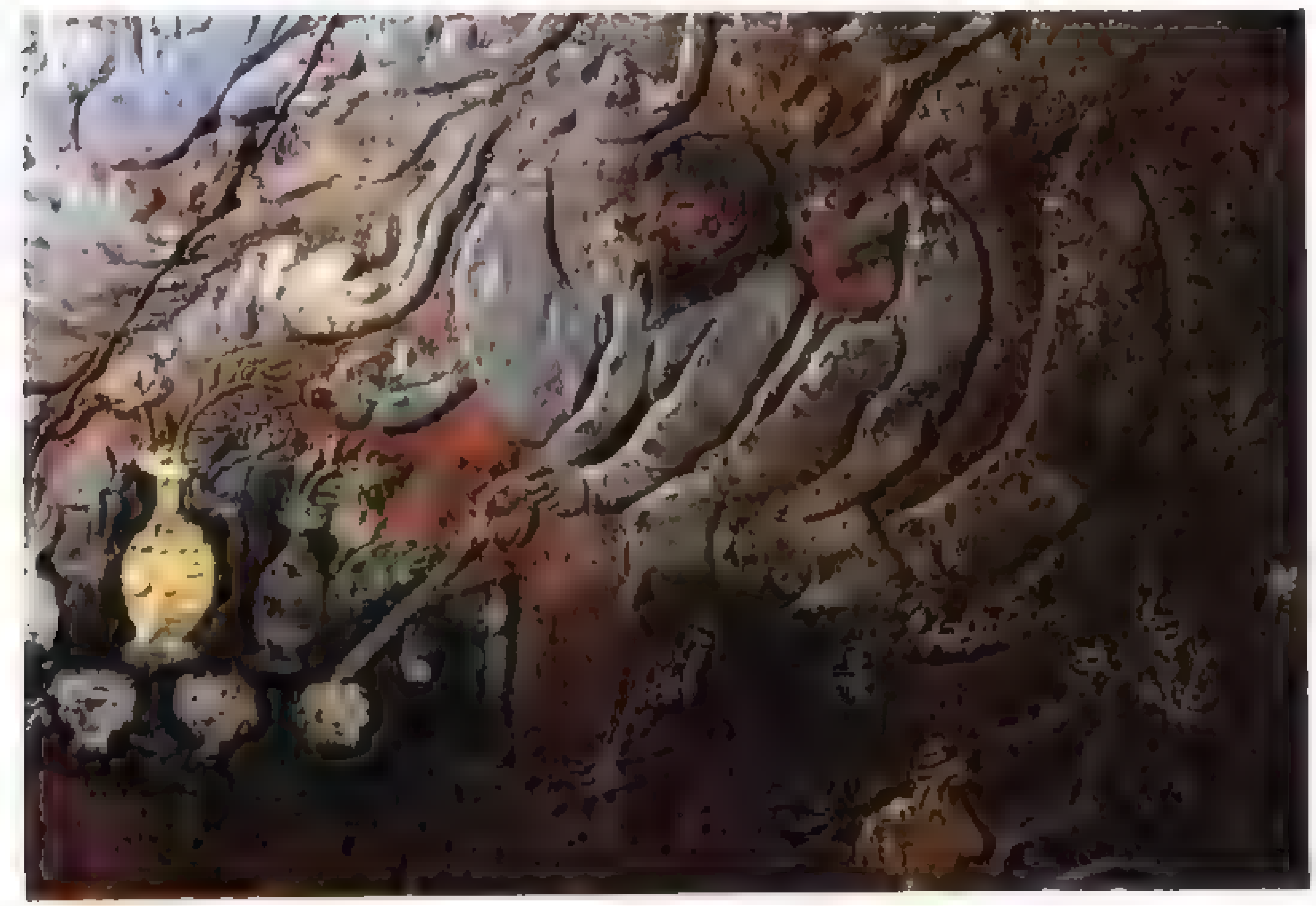
6．墓門門額祭司與火壇圖

在安伽墓墓門的半圓形門額上，刻畫着三隻駱駝支撐的火壇，駱駝站立在覆蓮座上，背馱仰覆蓮，上承圓盤，盤內有薪火，聖火升騰。火壇左右的上方，分別雕刻對稱的伎樂飛天。飛天頭戴花冠，跣足，飄帶飛揚，右邊一位彈奏曲頸琵琶，左邊一位撫弄箜篌。飛天下面各有一人面鷹身的祆教祭司，深目高鼻，絡腮鬍鬚，戴口罩，肩下生出雙翼，長尾上揚，雙手持神杖伸向供案。三足供案上置瓶、叵羅、盤等器皿，瓶內插蓮花等吉祥花朵，叵羅可能用來盛豪麻汁。高瓶貼金，其他器皿塗白，表明原物是金銀器皿。門額左右側下角處，各跪一典型的粟特供養人，左邊一人披髮，身着圓領緊身衣，腰束帶，左手置於貼金熏爐上；右邊一人捲髮，頭戴虚帽，身着翻領緊身衣，右手置於熏爐上，左手持一方形物。

這是一幅典型的祆教拜火聖壇圖像，祆教經典《阿維斯塔》（Avesta）說勝利之神是以駱駝的形象出現的，波斯地區高等級的火壇就是用駱駝裝飾的。在粟特本土發現的壁畫上，有的神騎在駱駝上面，有的神手托着駱駝，因爲駱駝代表着“勝利之神”，安伽墓這幅祆教圖像雕刻在門額這樣顯眼的位置上，表明了墓主人薩保安伽的祆教信仰，是北周時期祆教在中原地區流行的有力物證。

（榮新江）





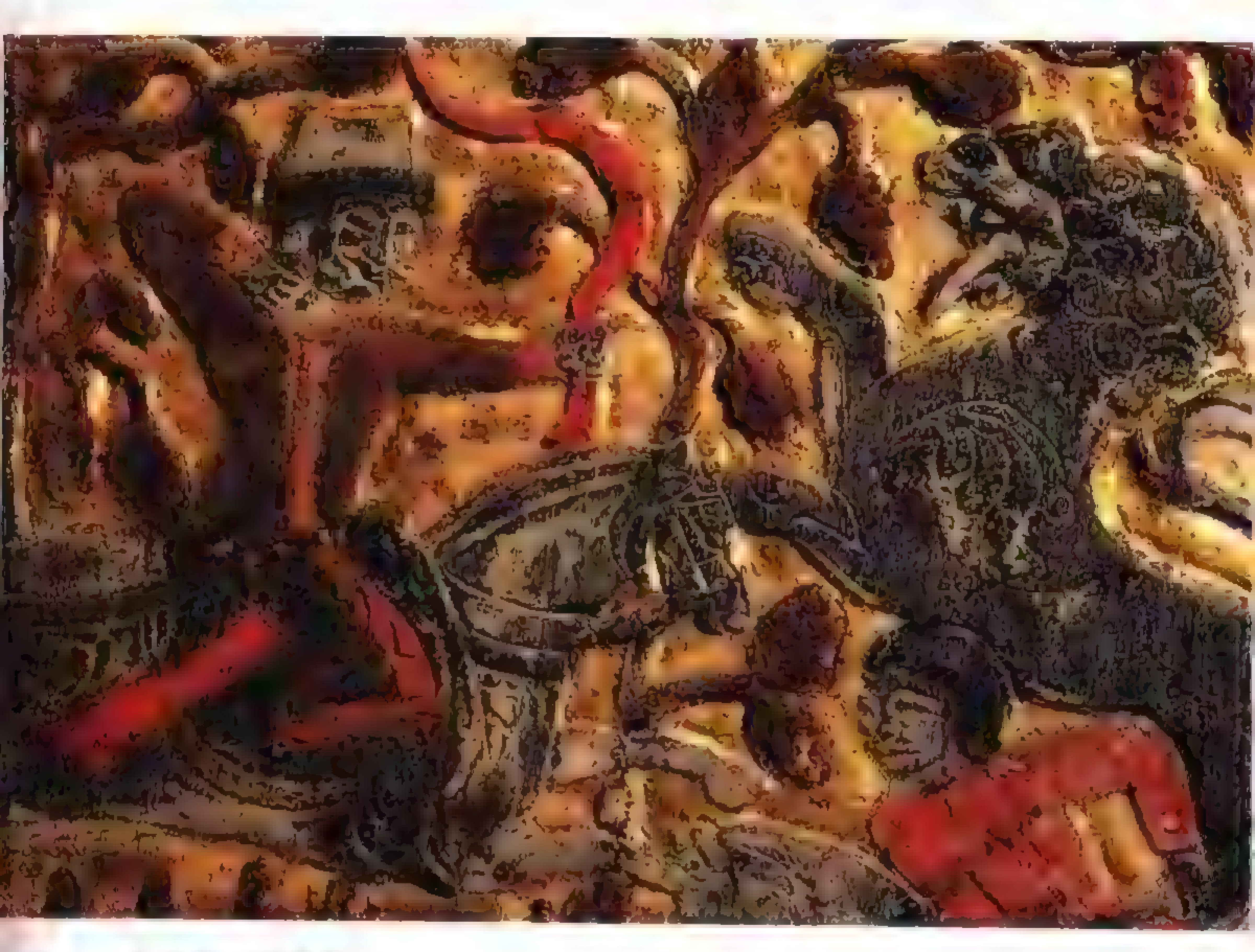


7. 石屏正面會盟圖

安伽墓圍屏石榻後屏中間兩塊石板的右面一塊，畫面分上下兩部分。上半部分刻畫兩個騎在馬上的首領模樣的人，相互招呼。左面一人披髮，根據突厥石人像和粟特地區的壁畫，可以肯定此形象代表突厥首領，身着翻領白色緊身長袍，領口、襟、袖口及下擺處均爲紅色，腰束黑色鑲金飾帶，所騎馬的馬背上墊有獸皮鞍韉。身後隨一侍從，也是披髮突厥，身着紅色長袍，右手持武器。右面騎馬者頭戴虚帽，捲髮，身穿圓領紅色緊身長袍，腰繫黑色鑲金帶，腿蹬黑色長靴，人物形象和安伽圍屏石榻各個畫面上的主要角色相同，應當就是粟特首領薩保，所騎馬背上有鑲紅邊黑色鞍韉。其身後有兩個侍從，前者身着紅色圓領緊身袍，右手握劍；後者着黑色圓領緊身衣，右肘內夾刀。

畫面下半部分刻繪一帳式小屋，正面四周用聯珠紋裝飾邊緣，屋頂正中央，裝飾有祆教圖像中常見的日月圖案，同於薩珊波斯銀幣上波斯國王的王冠上的圖案，此爲喻示祆教的常見符號，或許説明此處可能是粟特聚落中類似祆教寺廟的場所。帳內中間置榻，榻前放置雙耳罐、執壺等酒器，榻上鋪黑毯，毯上對坐二人，左側即上半部左側的披髮突厥首領，跽坐。右側即上半部右側的頭戴虚帽的粟特首領薩保，盤腿而坐。二人對坐，邊飲酒，邊交談，形象端莊，且是坐於一頂額有日月的帳內，似乎是比較正式的會盟。兩人後立一人，身着華麗的紅色白花翻領衣，雙手持豆形高足燈。此中立者可能是祭司或證盟人。粟特人從其本土向東方進行貿易活動時，其所經行的道路往往要通過天山北路和漠北的突厥可汗統治地區，因此，必然首先要和突厥人打交道，在突厥可汗的庇護下東行販易。所以粟特聚落首領薩保需要與突厥結盟，來保證商隊往來平安，並且穩固其殖民聚落的統治。我們從圖像上看到的粟特與突厥會盟的情形，大概正是這樣的事實的形象寫照。

（榮新江）



8．石屏正面狩獵圖

安伽墓圍屏的後屏左數第二幅下部是狩獵圖，上面刻繪頭戴虛帽的薩保騎在馬上，張弓搭箭，正目視前方，準備射獵一頭迎面撲來的雄獅。那獅張牙舞爪，好似欲一口吞下對面的薩保來。人和獅子中間的背景，是一棵樹，枝葉向兩側分開，將左右兩種形象劃分開來，構圖十分清楚，在有限的空間內布置人和動物，既增加了畫面的緊張感，同時襯托出薩保的沉着穩定及獅子的凶殘狂暴。這幅圖像應該是以波斯國王狩獵圖爲藍本的，因爲此類構圖在波斯銀盤等波斯薩珊王朝的藝術品上經常可以看到。粟特人把這樣一幅圖像轉變成自己的聚落首領的狩獵形象，一方面表明粟特美術對波斯藝術形式的借鑒繼承，另一方面也意味着入華粟特聚落的首領把自己視作是一個區域的統治者。薩保射獅圖的下面，繪一騎馬粟特人正在追趕野豬的場面，這應當是薩保的部從，用來襯托薩保的。這幅圖的上面是薩保在田園中的宴飲圖，兩者共同構成了薩保日常生活的重要場景——宴飲、歌舞、狩獵，在如此狹小的一幅畫面上，集中展現了粟特首領豐富多彩的日常生活及其文化淵源。

（榮新江）



9．石屏右屏飲食樂舞圖

安伽墓圍屏石榻的右屏第二幅，是薩保在圓頂虎皮紋帳篷前與突厥人一起宴飲的圖像。粟特首領薩保和突厥首領在帳篷前的壺門坐榻對坐，持叵羅乾杯暢飲。薩保居左，戴虛帽，身着白袍；突厥首領居右，披髮，有絡腮鬍，身着黑色緊身袍。兩人中間擺兩盞金盤，內盛紅、黑色果品。在薩保的身後，有正在交談的四人，還有兩匹馬，似乎表現薩保及其隨從是乘馬來至突厥之地訪問的。

這幅圖的下半是樂舞圖。中間一個舞者，甩袖，踢腿，正在表演胡騰舞。左側圓角長毯上跽坐三個樂人，都是捲髮粟特人的樣子，中間一人持橫笛吹奏，左右兩人分別彈奏琵琶和拍打腰鼓。右側站立三個捲髮胡人，正在靜心觀賞。舞者周圍擺滿酒壇、酒壺及叵羅、果蔬盤等器物。右下角以連弧形步障隔開一個小區，裏面一個長着絡腮鬍子的人，正在搬折叠胡床上的兩大盤食品，食品似爲果蔬之類。唐朝初年，僧人玄奘西行取經時路過粟特地區，在其《大唐西域記》卷一中記載粟特人“雖富巨萬，服食粗弊”。可是我們從東來的粟特商人首領的墓葬圖像中，看到的却是另一番景象，即穿戴華麗，飲酒作樂，十分鋪張。

（榮新江）



10．石屏正面訪問突厥圖

安伽墓圍屏石榻後屏左數第五幅，應當是薩保出行訪問突厥部落的圖像。圖中有一頂虎皮圓帳篷，内鋪地毯，毯上對坐二人，左邊頭戴虛帽者爲粟特聚落首領薩保，手持角杯；右邊披髮者爲突厥首領。兩人之間有一果盤。帳外地毯上有四人，爲帳内的從者，有戴波斯冠者，有戴突厥皮帽者。下面是三個人，一人背負包袱，還有牲口隨行，作商人模樣。從帳篷後有樹、石、遠山相連的情形看，這裏不像是河西或中原的粟特聚落環境，而像是薩保到草原突厥人那裏訪問的情形，商人模樣的人可能是隨首領前去的粟特商人。粟特人即使是負有政治、外交使命，仍然是不會忘記做生意的。

粟特首領訪問突厥的目的，或許是爲了共同組建一個商隊，因爲下面有商人隨行。在日本Miho美術館收藏的粟特石屏風上，有一幅商旅出行圖（編號D）。上方是一胡人牽着馱有高大包裹的駱駝前行，駱駝右側和後面各有一胡人隨行。下方有二個披髮突厥人騎馬向行。中古時期的粟特商隊，並非只由粟特人組成，他們從一個地方到另一個地方，不斷吸收各種民族加入進來，因此有的商隊中，也有突厥人、吐火羅人、印度人參與其中，但主體還是粟特胡人，因此商隊的首領也往往是粟特出身的薩保。

榮新江）

▷ 11．石屏右側出行圖

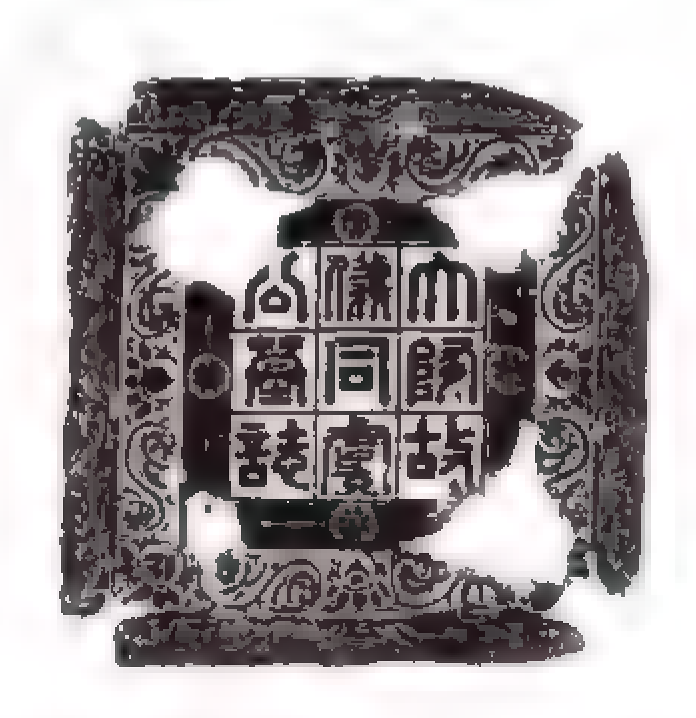
安伽墓圍屏石榻右屏第三幅是一幅出行圖。上半部分的中間是一馭者正在駕趕着一輛行駛的牛車，車上滿載物品，四周有護欄。車的右側有一馬，背馱束緊的口袋，裏面裝的也應當是商品，後一人頭戴虛帽，身穿白色圓領袍，應當是首領薩保，他騎在馬上，正回首對兩個步行的從者吩咐着甚麽。下半部分刻畫七個人正走向小拱橋，其中左側三人爲女眷，右側三人爲男性主僕，中間爲一小孩。從裝扮及排位看，這三人應當就是圖的上半部的主僕。這裏描繪的應當是一個聚落的首領薩保出行的場面，下面是其家眷在橋邊送别，上面是帶領商隊啓程的場景。

中古時期，粟特商隊是中國和中亞、中國和印度、中國和北方草原游牧民族之間貿易的主要承擔者。過去，我們從吐魯番出土《唐垂拱元年（685）康尾義羅施等請過所案卷》中得知，這個由粟特和吐火羅人組成的商隊，有正式商人五名，還有兒子三、作人五、奴三、婢四，以及馬一匹、駱駝二峰、驢二十六頭，由此也大概可以推測出粟特商隊的規模和結構（《吐魯番出土文書》第7册，88—94頁）。現在，我們從這些粟特石棺床的浮雕上，看到了當年粟特商隊的出行場面，主人騎馬，僕人相隨，有牛車運物載人，有駱駝馱負商品，有突厥或粟特的馬隊護衛而行。從遥遠的故鄉粟特地區，到中國的首都長安、洛陽，由於精心的準備和嚴密的組織，粟特商人得以在絲綢之路上維持了數百年的貿易往來，並成爲這條貿易通衢上的主導者。

（榮新江）



·虞弘墓·



12. 虞弘墓誌(592，太原)

虞弘墓誌出土於1999年，有誌有蓋，誌蓋陽刻"大隋故儀同虞公墓誌"九個篆字。虞弘墓誌長、寬均約73釐米，厚約7.5釐米，右下缺一角。共25行，行26字，除右下角缺25字外，還存字625個。今藏於山西省博物館。

墓誌記載，虞弘，字莫潘，魚國尉紇驎城人。史書無傳，當本姓魚。魚姓改爲虞姓的例子史書中早有記載，如《隋書·虞慶則傳》："虞慶則，京兆櫟陽人也。本姓魚。其先仕於赫連氏，遂家靈武，代爲北邊豪傑。……慶則幼雄毅，性倜儻，身長八尺，有膽氣，善鮮卑語……本州豪俠皆敬憚之。……宣政元年，授儀同大將軍，除并州總管長史。"誌中所載墓主的國籍魚國，是一個史書失載的古國。誌中還記載了虞弘一家三代人的概況，透過他們的職務變遷，反映了古代民族之間的往來與交融。誌中還有許多史書少見的內容，對研究柔然的職官、外交及與北魏的關係，對研究北朝的民族政策等，都有很大價值。墓誌自叙虞弘爲"魚國尉紇驎城人也"。誌文又追叙其先爲有虞氏，後"派枝西域"，說明魚國曾在西域發展。據同墓出土石槨圖案中人物看，毋論侍者、射獵奏樂者，還是宴飲者，皆深目、高鼻、黑髮，多鬚髯，均爲西域人種，與誌文"派枝西域"也相吻合，亦可作爲魚國曾處西域的證據。

誌文記載，虞弘，"年十三，任莫賀弗，銜命波斯、吐谷渾"，即奉茹茹國王之命，出使波斯、吐谷渾國。虞弘卒於隋開皇十二年（592），其時五十九歲，倒推他十三歲時，是公元546年，正是西魏文帝大統十二年。後出使北齊，隨後便在北齊、北周和隋爲官，在北周一度"檢校薩保府"。

誌文又記述，在北周時，虞弘一度"檢校薩保府"，雖然"檢校薩保府"和直接任薩保一職者有區別，但決非毫無關係，至少應由熟悉這方面事務的人來擔任。《隋書·百官志》：北齊"典客署，又有京邑薩甫二人，諸州薩甫一人。"又云："諸州胡二百户以上薩保，爲視正九品。"薩甫、薩保也作薩寶。薩保府是一個政教合一的胡户管理機構。祆教及薩保傳入中國的具體時間，至晚在公元4世紀初葉，即西晉後期。從籍貫明確的南北朝隋唐諸薩保看，籍貫有安國、康國、史國、米國、何國等，都是中亞人，虞弘既然有資格"檢校薩寶府"，反過來證明他來自中亞，退一步說，至少來自信奉祆教的西域地區，這與其墓誌"派枝西域"的記載也相吻合。據敦煌出土文書《貞觀姓氏録》，唐代前期并州大姓有"三姓：儀、景、魚"。又《太平寰宇記》卷四十河東道并州姓氏條下記："晋郡三姓：魚、儀、景。"可見唐宋二代并州魚姓者很多，可能和虞弘家族有一定關係。有一點可以肯定，根據《隋書·虞慶則傳》、《隋書·魚俱羅傳》，已知在寧夏靈武和關中櫟陽、下邽等地，都定居有魚姓胡人。尤其是虞慶則，本姓魚，却改姓虞，與虞弘的情況頗爲相似。值得注意的是，虞弘是第一代移民，所以追溯祖父、父親和本人的經歷，涉及域外之事頗多，且爲史書闕載之事，極有參考研究價值。

(張慶捷)

▷ 13. 虞弘墓主人宴飲圖

該圖案位於後壁中部，高約96釐米，寬約100.15釐米，畫面向槨内，雕繪畫面正對着槨門，是虞弘石槨圖案中面積最大、人物最多的一幅圖案，重要位置不言而喻。這塊浮雕分爲兩部分，從上部圖案的構圖來看，爲了在狹小的廬帳空間表現大的場面，藝術家把畫面分成了三個層次，上疏下緊，中心人物突出，緊湊而不雜亂。

第一層次，畫出了廬帳的外部景色，有葡萄葉蔓和成串的葡萄、吉祥鳥。

第二層次，是一廬帳内人物的活動，畫面相對疏朗。在帳内大廳靠後正中是一床榻，榻上坐着一男一女，男者體形魁梧，梳整齊的波浪形長髮，頭戴波斯式王冠，頂有日月形飾物，冠後有兩條飄帶。耳下有串飾，留有濃密整齊的鬍鬚，氣質雍容高貴。身穿一件圓領窄袖長袍和半臂衫，腰繫飾聯珠紋的腰帶，下穿緊腿褲，足登軟鞋。向左側身而坐，右手端一隻多曲酒碗，目光平視着對面的婦人。婦人面對着他，曲腿坐於床榻上，頭戴花冠，眼瞼下垂。身着半臂裙裝，在胸前和腰前還有短飄帶，衣飾華麗而講究。雙腿隱於裙下。舉一高脚酒杯，陪男者飲酒。很顯然，此二人是整個畫面的中心。在男女主人兩側，各有兩名男女侍者。粟特男侍者短髮，一個雙手捧一大缽，一個右手抓一單耳細頸圓腹瓶，表現出一副恭敬的神態。兩名侍女立於女主人身體後側，似等候主人的吩咐。

第三層次，在主人前面一塊空地上，有六名粟特男樂者，分左右跪坐於兩側，每側三人，梳短髮，戴項圈，頸後有飄帶。右邊三人手中各持一種樂器，有小銅鈸、束腰鼓、豎箜篌。左邊三人手執樂器爲横笛、篳篥、曲頸琵琶。在左右樂者中間，一個深目高鼻的男子正在舞蹈，他上身穿半袖衫，肩披帔帛，下穿緊身褲，赤脚，腰繫軟帶，脚下鋪氈，左脚着地，右脚後翹，身首扭轉，正在急速地跳胡騰舞。在左部樂人後側，有一個碩大耳瓶，像是一個酒器。

在下面的小圖案中，表現的則是一個人獅搏鬥的情景。右部一頭雄獅躍起，撲向一個武士，張着大口把武士的頭咬在口中。該武士迎着獅子衝去，盡管頭部被雄獅咬入口中，但仍然是左手高舉，右手在下，給人的感覺有如他手握一短劍，將短劍刺進雄獅胸部。畫面左部也是内容相同的場面。一頭雄獅將武士的頭咬入口中。該武士右腿發力，彎腰弓背，右手握一把帶格長劍，由下至上，將劍直插入獅腹，前半截長劍又從獅背穿出。整個畫面甚爲慘烈，給所有觀衆以强烈的震撼和驚訝。

（張慶捷）





14. 騎駝狩獵圖（1）

該圖案位於石槨東壁北部，高約96釐米，寬約47.5釐米。畫面向槨内，先浮雕，再彩繪貼金。浮雕的四周都有忍冬紋花邊。忍冬花邊内，畫面被巧妙地分爲了兩部分，上部近於方形；下部呈長方形。

上部圖案主要是一粟特青年男子騎駝射殺獅子的場面。圖畫中雕繪的男子短髮略捲，深目高鼻，有頭光，衣飾考究。他頭後飄着三條彩帶，身穿緊身衣褲，外罩紅色圓領半臂衫。頸佩寬邊項圈，腰繫革帶，脚登軟靴。他跪騎在駱駝背上，身體扭向左側，左臂向前伸展，手握一張大弓。右臂向後，手指彎曲，扣緊弓弦，向後拉至耳下，上身稍傾，渾身之力聚於兩臂，將弓幾近拉成滿月形，頭扭向左方，注視着左方撲上來的一頭紅色雄獅，引弦待射。限於空間，作者只雕繪出該獅的前半身，但獅子張牙舞爪撲向騎者之狀已表露無疑。

與寫實主義的表現手法有很大不同的是，騎手儘管滿弓引射，但是弓上無箭，虞弘墓的圖像，均有此特色，也許是畫家要有意識的留給人們遐想的空間，或許也是爲了更加突出射者的完整性。在一件波斯薩珊王朝沙普爾二世的銀盤圖案上，也有這樣有弓無箭的射箭圖。

騎者的坐騎爲一巨大健壯的單峰駱駝，佔據了很大的畫面，駝背上鋪有一大一小兩層氈墊，下層爲方形，前邊像有圓形飾物；上層爲圓形花邊，上爲騎者。駱駝正配合主人與另一頭獅子搏鬥，這峰駱駝駝尾上捲，後左腿蹬地，右腿前跨，前腿則右腿蹬地，左腿彎曲，以便使頭部向左下方盡力探出，咬住一頭獅子的腰脊。該獅是頭雄獅，正準備撲咬駱駝後腿，反被駱駝咬住腰脊，表情痛苦而驚駭。該獅右側還有一犬，尖耳細尾，四蹄騰空，揚頭張口，撲向獅子。整個畫面表現了在和雄獅的搏鬥中人駝定勝的場景。

下部小橫長形框内，繪一個有頭光、深目高鼻、光頭、戴耳環的人，側身坐在一個又大又厚、鑲有花邊的圓墊上，表情祥和，坐姿隨意。他手握一個角形器，略有彎度，大口朝上，小口朝下，像是游牧民族常使用的號角類樂器。在這個人身上，一條長帔帛順肩而下纏繞兩臂，腰中繫有的軟帶，依腿落下，在腿腕上纏繞後拖至地面。

（張慶捷）



15．騎駝狩獵圖（2）

該圖案位於石槨後壁東部，畫面向槨内，高約95.6釐米，寬約66釐米。忍冬花邊内，畫面也分上下兩部分。

上部圖案是一幅騎駝獵獅圖。一峰高大的單峰駱駝昂首疾奔，在駱駝前方一頭凶惡的雄獅，直立而起，從正面攔撲着駱駝，前爪一上一下已抓入駱駝脖頸内，并且張口咬住駱駝脖頸。駝身腹部下方有一犬，電射般從駱駝前後腿間穿過，正從正面躍起撲向雄獅。

駱駝上的騎者是個突厥男性青年，雖然僅可見到背部和側面，但明顯可以看到表情緊張而憤怒，因爲另一頭惡獅，正從後方襲來，張着大口，前爪已搭在駱駝臀部。騎手手撑一張大弓，長弓已被拉成滿月形，一種力量通過騎手的圓睁的雙目、直硬的頭髮和兩臂用力的背部以及完全拉開的滿弓體現出來，表現了人與獅的生死搏鬥。這幅畫表現出的人獅搏鬥畫面，讓人感到了明顯的緊張氣氛，看到了一種生死繫於一綫之間、驚心動魄的場景。

儘管如此，畫家依然没有忽略騎手的衣物裝飾，騎手又寬又硬的突厥式黑色長髮直直地披在背後，非常醒目。穿一件長袍半臂衫，下爲緊身褲和軟靴。胸背部和腰間，均繫有革帶。騎手手腕處戴珠飾，弓上端繫一絲帶，仍然採取了一種特殊畫法，僅畫弓，不繪箭。

在圖案上部，雕繪兩隻飛鳥和兩朵祥雲，兩隻鳥一前一後由左向右飛翔，前一隻鳥爲緑色，似爲鸚鵡，拖着長尾，銜着一串葡萄，鳥下飄浮一朵祥雲。後一隻鳥形體較大，紅色，腹部較肥，尾部較寬短，似爲野鴨，尾尖上翹，脖頸較長，繫一絲帶，銜着一朵花，張開雙翅，翅尖朝上，正平静自在地飛翔，表現的是原野的自然環境。

在下方的小圖案中，左、右邊緣飾有花草，中部雕一隻奔跑的羚羊，頭部平擡，目光平視，兩耳尖尖，兩角略彎，長達尾部，短尾平舉，正揚開四蹄，歡快地向左奔跑，顯示出大自然是那麼的平静祥和，與上面的人獅生死搏鬥之圖，形成巨大反差。

與獅子搏鬥的情景，是波斯薩珊王朝銀盤中常見的圖案題材。如估計是公元3－4世紀的一件波斯薩珊王朝"國王騎馬獵獅銀盤"，畫面是國王騎馬前衝，回首伸臂，手握一劍，刺殺一頭從後撲上來的獅子。

（張慶捷）



16．騎象狩獵圖

該圖案位於石槨後壁西部，畫面向槨內，高約96釐米，寬約49釐米。

這塊浮雕畫，是一中年男子乘象殺獅的場面。三頭凶猛的獅子正在從三個方向向一頭大象和它的主人發起圍攻。而乘象者正揮舞利劍，扭身向一頭撲來的獅子砍去。雕刻家刻畫的三隻獅子凶惡異常，從前、後、側面幾個不同的角度的進攻，表現了獅子的狡猾和志在必得。從騎象者的神態、姿勢來看，雖然遭到獅子的圍攻，但絲毫沒有驚慌失措的樣子。這位男子不僅有頭光，後飄着兩條彩色絹帶，帶端有三個圓形飾物。而且頭戴花冠，身穿一件長袍，外套一件紅色圓領半袖衫。下身穿一條緊腿褲，褲側鑲有寬肥的花邊護，足登一雙軟鞋。他兩手各握一把長劍，與一頭獅子搏殺。

畫中主人的坐騎是頭大象，形體高大，肥而不拙，背上鋪一大一小兩塊華麗氈墊，胸前、腹下和臀部各有寬革帶與大氈墊相接，以固定氈墊，帶上也有飾物。大象四腿如柱，向前疾走，一副螳臂當車，能奈我何的自信樣子，畫家在作畫時，不僅以大象充滿自信的眼神，表現了大象必勝的信心，而且還把大象的聰慧敏捷通過大象的鼻子和牙齒表現了出來。象首高昂，象牙朝上，雙耳下垂，長鼻高捲，護在主人背後，迎擊前上方襲來的一頭獅子。該獅只繪出頭部，但僅從它乘騎者與背後獅子搏鬥之時，而從上方撲下來看，已表現出該獅極其狡猾凶殘。

除這兩頭前後夾攻的獅子外，畫面上還有第三頭獅子。這隻獅子位於象的右側，也是異常凶猛，獅尾倒捲回腹下，正狂奔着向象的前腿咬去。在該獅之後，緊跟着一條獵犬，四蹄騰空，撲咬獅子後腿。

大圖案之下是個橫長方形小圖案。滿雕繪着一隻鴿子，向左側立，羽毛豐滿，喙長且直，目視前方，銜着一朵祥雲。脖上繫一條絲帶，帶端向後飄去。雙翅緊貼背側，尾細長平直。

上圖乘象者的服裝較爲特殊，與波斯王的相近，尤其是下身穿的花邊褲，僅見於薩珊朝波斯諸王。類似這種寬花邊褲，在波斯器皿上與波斯石刻上常可見到。如著名的摩崖石刻沙普爾一世戰勝圖、荷米斯德二世騎馬戰鬥圖、庫思老二世狩獵鍍金銀盤等，波斯國王也都穿大同小異的花邊褲。

這三幅圖像有一個顯著特徵，即從佈局到每幅畫的表現技法、風格和淵源，與它的內容一樣，均來自絲綢之路。如畫面均爲單幅圖像，畫面上只有一個中心人物，一眼看去，就可知該幅畫面表現的重點是甚麽，其餘的人物、禽獸、花草，均是該中心內容的陪襯。究其源頭，應該是模仿了波斯遺存的摩崖石刻和波斯銀盤表現英雄和重大事件式的紀念性畫面，中心人物突出，佈局簡潔疏朗。由它的相似性首先就會聯想到波斯銀盤上的那些圖像，與波斯銀盤畫面有驚人的相似之處，表現了同樣的風格，因此可以將這些圖像統稱之爲中亞東漸的“仿波斯風格的圖像”。

（張慶捷）



17．底座祆教聖火壇與祭司

畫面雕繪於榻座前壁下排正中。畫面中部，用淺浮雕加綫刻的技法表現了祆教的聖火壇和祭司，中間是一個束腰形火壇，中心柱較細，底座和火盆較粗，火壇上部呈三層仰蓮形，上有熊熊火焰。在其左右兩傍，各有一人首鷹身的祭司相對而立。上半身爲人身，均戴一冠，黑色長髮呈波形披在頭後，深目高鼻，濃眉大眼，鬍鬚濃密，頭後有兩條紅白二色的飄帶，向後翻飛。身着紅色圓領半臂衫，半臂袖口處有花邊，肩披一輕柔的帶端爲葡萄葉形的長帔，穿過肩臂，飄捲於身後。腰繫一軟帶，軟帶在腹前打結，然後垂地，帶端爲葡萄葉形狀。兩個祭司的下半身爲鷹身，有鷹翅、鷹尾、鷹腿爪。兩人均是上身傾向火壇，兩手皆戴手套，一手捂嘴，一手伸出，抓着火壇一側。

類似火壇形式在各地拜火教圖像和波斯銀幣圖案中常見，如夏鼐先生早年曾描述過銀幣上的火壇形式："銀幣上的祭壇底座有二級，中心柱較細，有打三角結的條帶在柱的兩側，帶的末端向下飄揚。壇的上部三層，逐層外伸擴大，最上層有橫置聯珠一列或二列，再上爲上升的火焰"（夏鼐"《中國最近發現的波斯薩珊銀幣》，《夏鼐文集》下，社會科學文獻出版社，2000年，18頁）。從現在新發現看，火壇並無固定形式，而是多種多樣，虞弘墓、安伽墓、史君墓、安陽[illegible]以及紐約大都會博物館所展石棺床座上所雕繪的火壇，外形無一雷同。但是不論形式怎樣變化，它都是典型的祆教崇拜的象徵。

從目前發現的考古資料看，祆教聖火壇和祭司的組合形式有兩種，一種是聖火壇和人首人身祭司形象的組合，在莫拉－庫爾干盛骨甕上、安陽出土石棺床石闕上，都是這種形式；另一種爲聖火壇和人首鷹身祭司形象的組合，除虞弘墓石槨外，安伽墓墓門門額畫像上、史君墓石槨上、美國紐約大都會博物館所展石棺床座上，都有這種形式的組合。祆教最崇拜火，提倡供奉火，到處有火廟或火祠，公共祭祀場所和家裏都供奉着火壇，表達教徒虔誠的崇仰。

（張慶捷）



18、槨座東壁浮雕

槨座東壁，共有5幅浮雕圖像，分上下兩層，上層爲壁龕圖像3幅，下層爲2個壺門圖像，皆是浮雕加彩繪。其具體佈局是：

1.槨座右側圖像：一個粟特獵者騎一馬由右向左奔馳，有頭光，留黑色齊耳短髮，深目高鼻，穿一件窄袖長袍，頸戴項圈，腰繫革帶，下穿長褲，足登黑靴。他騎在馬上，左手持一張大弓，右手扣弦，朝馬前方射去。坐騎爲紅色駿馬，不見馬蹬，馬尾較短，中間有一金絲帶束的花結。馬側後有一隻山羊，羊角很長，向后彎伸，正驚恐地狂奔。

2.槨座中間圖像：一個突厥獵者騎一馬由左向右奔馳，頭梳整齊的突厥式黑色長髮，直達腰部。深目高鼻，下穿紅色長褲，足登黑色長筒靴。他騎在馬上，雙腿夾住馬背，左手持弓，右手扣弦，朝馬前下方尋找，下方長有花草，內似有獵物。坐騎爲土褐色駿馬，不見馬蹬，馬尾較短，中間有一金絲帶紮的花結，馬前方有一紅色獵狗，一邊在前奔跑，一邊回首望着主人。馬後側有小兔，邊跑邊回頭張望，彷彿正被甚麼動物追趕。

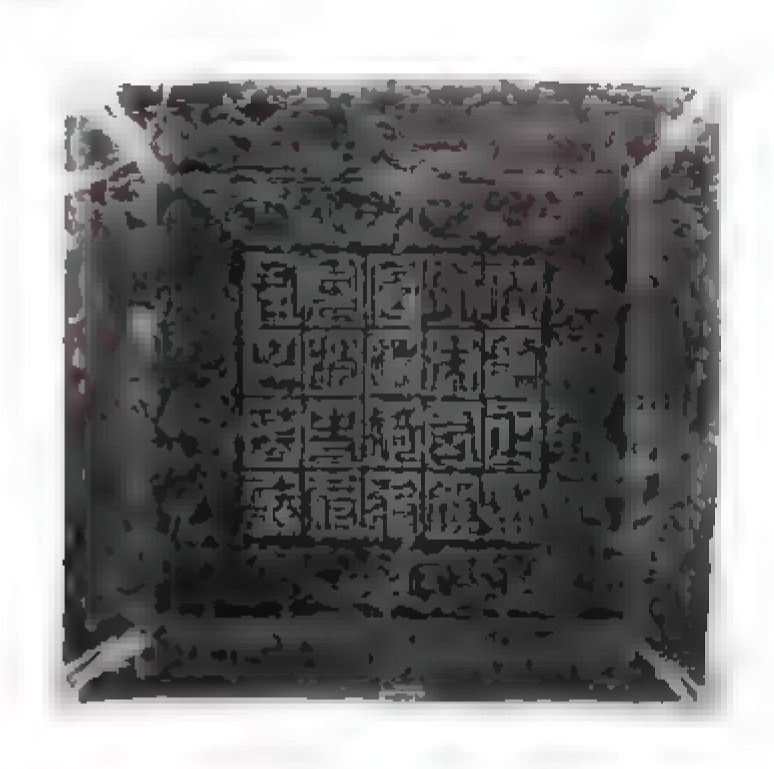
3.槨座左側圖像：一個粟特獵者騎一馬由左向右奔馳，有頭光，頭光後還有兩條紅白相間的絲帶。深目高鼻，黑色短髮，穿窄袖長袍，頸戴金色項圈，腰繫一條金色革帶，下身穿黑色長褲，足登一雙黑靴。他騎在馬上，上身微傾，雙腿彎曲夾緊馬腹，左手扣着馬韁，策馬急跑。右手置於馬內側，似握有刀劍。坐騎爲紅色駿馬，馬尾中間有一金絲帶束的花結。馬前側有一白色小羊，被追得走投無路，前有一壁阻攔，急得立起身來，前蹄蹬在壁上，企圖越壁而逃。馬後側有一獵狗，也在急追，從側後包抄小羊。

4.槨座右側圖像：畫面雕繪於槨座右壁下排右側壺門內。壺門內雕繪一人，身體粗壯，側身向左站立，白色頭光，戴一金色日月冠。黑色長髮呈波狀披在頭後，深目高鼻，大鬍鬚。頭後有兩條紅白二色的飄帶，向後翻飛。赤着上身，頸戴項圈，肩披一綠色的曳地長帔，長帔繞着赤膊翻捲而下。下身着肥鬆的紅色短褲，腰繫一條褐色軟帶。赤腿，兩腿是右足踏地，左腿擡起，斜在右膝處。兩手是右手握拳頂在右胯側，左手上舉，握一個形狀頗像來通的角形器。

5.槨座左側圖像：畫面雕繪於槨座右壁下排左側壺門內。壺門中雕繪一人，身體粗壯，側身向右站立，綠色頭光，戴一金色日月冠。黑色長髮呈波形披在頭後，深目高鼻，鬍鬚濃密，耳上耳下均有飾物。頭後有兩條紅白二色的飄帶，向後翻飛。頸戴金色項圈，赤着上身，手腕處戴一金手鐲，肩披一綠色的曳地長帔，下身着肥松的紅色短褲，腰繫一條褐色軟帶，帶端也爲火焰形狀，赤着小腿，右足踏地，左足擡起，斜在右膝處。兩手是左手握拳頂在左胯側，右手握一金色角形器。

（張慶捷）

·固原粟特人墓地·



19．史射勿墓誌(610，固原)

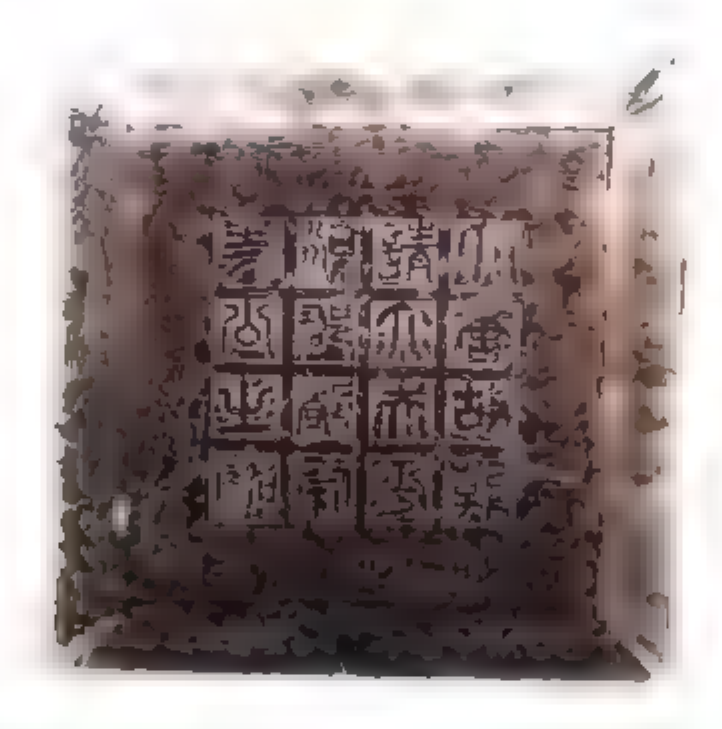
誌稱："公諱射勿，字槃陀，平涼平高縣人也。其先出自西國。"此處雖未明言是史國，但從其姓氏及子史訶耽墓誌中"史國王之苗裔"語，可以肯定他們一家就是從粟特地區的史國遷徙而來的。史射勿墓誌說他"諱射勿，字槃陀"，但在其子史道洛墓誌中却是說"父射勿槃陀"，可能射勿槃陀纔是史射勿的全名。吉田豐認爲射勿槃陀可構擬爲粟特文*dazmtβntk，意爲"Dzimat神之僕"(BSOAS，57 2，1994，p.391)。敦煌出土的《天寶十載敦煌縣差科簿》上就有名爲安射勿槃陀的粟特人（池田温《唐研究論文選集》，中國社會科學出版社，1999年，19頁），可知係粟特人常用之名。史射勿本人墓誌中的寫法或許是粟特人爲了模仿漢人之名與字而將一名拆分開來使用的，就像"安菩，字薩"一樣。

射勿墓誌中言其"曾祖妙尼、祖波波匿，並仕本國，俱爲薩寶。父認愁，蹉跎年髮，舛此宦途。"然其子訶耽的墓誌中却稱："曾祖尼（即波波匿），魏摩訶大薩寶、張掖縣令。祖思（即認愁），周京師薩寶、酒泉縣令。"可見，波波匿並未入仕北魏，波波匿、認愁的官職應是後來追贈的。而追封爲張掖、酒泉縣令，則透露出這一家族在落籍原州之前，可能曾在張掖居停過，而且他們是經過河西走廊而到平涼(今寧夏固原)落户的。至於這一家落籍平涼的時間，誌文雖未明言，但從上下文來看，應當是從射勿父輩開始的。而從他本人初入仕北周的年代，或可推測其家東遷的時間當在北魏末年。

史射勿自北周保定年間隨宇文護東征北齊始，戎馬半生，軍功纍纍，甚至還曾隨煬帝南巡過，且蒙賜甚厚，"甲第一區，並奴婢綾絹，前後委積"，晚年在洛陽生活，不幸於大業五年（609）病逝於家，時年六十六。誌文未著射勿妻姓名，然由長子訶耽前妻爲康氏來看，其母爲粟特胡人的可能性更大一些。誌文列出了射勿七子之名，從名字上來判斷，除長子訶耽之名尚有胡味兒外，餘六子皆取漢名，聯繫射勿之父祖輩之名來看，此方墓誌亦從某種角度向我們展現了一個粟特家族所經歷的不自覺的漢化歷程。

圖版、録文：《固原》，16　19、185－196頁。

（畢　波）



20．史索巖墓誌(658，固原)

史索巖是北朝隋唐時期固原地區的另一史姓家族的重要一員。其墓誌稱："君諱索巖，字元貞，建康飛橋人也。"據羅豐考證，此建康不是指六朝都城建康（建業，今南京），而是河西的建康，位於甘州西二百里處（《固原》，196—198頁）。即便是位於河西走廊上，從墓誌上也很難一眼看出與粟特人的關係所在，更何況史姓亦爲漢姓之一。不過，若結合其夫人安娘的粟特安國出身及其侄史道德墓誌中相關文字來看，還是應如羅豐所論證的那樣，史索巖一家是也粟特史國人後裔，是經河西走廊遷徙至固原的。吳玉貴根據其墓誌中所述"公資忠殉節，固守危城，恥面僞庭，確乎不拔。義寧元年(617)，獻款宸極。武皇帝拜公朝請大夫"等記載，認爲史索巖也是隋末唐初擁兵自保的一支武裝力量的首領，可見這支史姓在西北地區的勢力不弱。歸降唐朝後，被委以討伐薛舉的重任。武德四年(621)，詔除左屯衛立功府驃騎將軍，頗受唐高祖賞識，仕途光明。但貞觀元年(627)，他却以身體不好爲由毅然辭官歸家，或許他的辭官與高祖、太宗之際的權力鬥爭有關，或許還有其他緣由，我們不得而知。總之，卸官歸田後，他"風清月華之夜，招良友以談玄；芳晨麗景之朝，列子孫而論道"，似乎很知足，在閑雲野鶴般地度過二十載後，顯慶元年(656)七十八歲時因暴病襲身而棄世，葬於原州城南高平之原。

圖版、録文，《固原》45—47、196—204頁；《補遺》7輯，260—261頁。

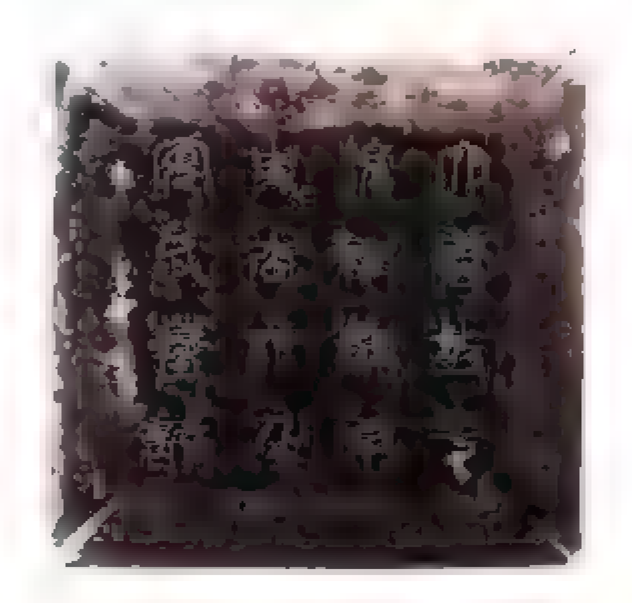
(畢　波)

▷ 21．安娘墓誌(664，固原)

安娘，史索巖之夫人，字白，岐州岐陽人。誌文言其爲“安息王之苗裔”，但衆所周知，北朝隋唐時期入華粟特人的安姓一般都喜歡將自己附會爲歷史久遠的安息王的後裔，其實二者並不相干，中古時代的安姓根本不是波斯人，而是來自布哈拉的粟特人，安娘一家即如是。誌文中叙及其世系家境的“掩嬀水而疏疆”，已經明確無誤地説明其真實來源應是粟特，因爲嬀水（Oxus）即中亞的阿姆河。而且這段文字與史訶耽墓誌中講其出身的一段完全相同，很可能兩方時間相距不遠的墓誌爲同一人所寫，抑或是在撰寫粟特人墓誌時有一些固定的套語。安娘以龍朔元年（661）正月十二日終於原州平高縣招遠里，年七十二。麟德元年（664）十一月十六日，與大史索巖合葬。

圖版、録文：《固原》47—49、204—206頁；《補遺》7輯，272—273頁。

（畢　波）





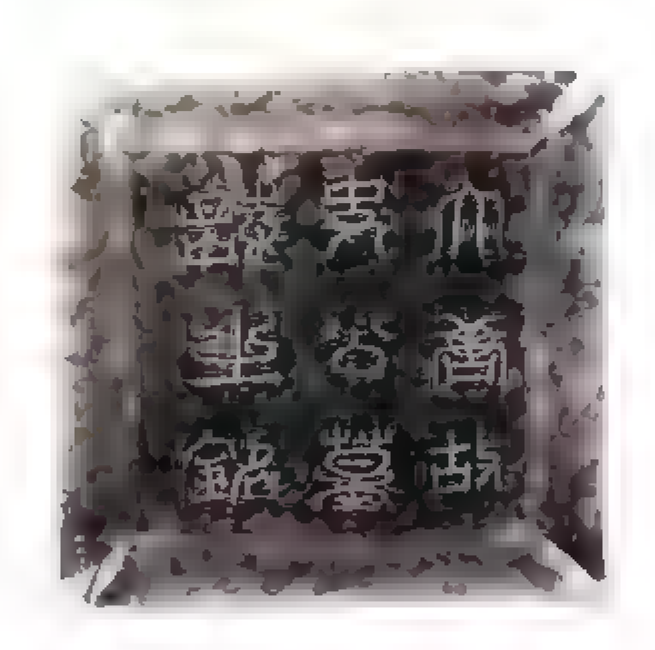
22．史訶耽墓誌(670，固原)

史訶耽，字說，史射勿之長子。非常湊巧的是，史訶耽其人在傳世文獻中就有記載。在固原南郊粟特人墓葬區未被發現之前，他是由於唐高宗時大臣、書法家褚遂良因抑買其家宅地爲監察御史奏劾遭貶官而爲我們所知的。據史料記載，史訶耽時任長安中央政府的"中書譯語人"，其墓誌雖未記述此事，但還是讓我們瞭解到了更多有關其擔任翻譯之事。在任中書省譯語人之前，他曾任過牧監監正，管理唐朝軍馬。但很快就被選入中書省任翻譯，這和粟特人天生的語言能力有關。以後，他在朝中二十載，"朝會、祿賜，一同京職"，不斷升遷。以後還隨皇帝到泰山封禪，因此得賜崇班，並超遷官職。據墓誌記載，乾封元年（666），被任命爲獨當一面的虢州諸軍事、虢州刺史。後因年老，請求致仕，獲准退休，回到原州老家。作爲富有的粟特人，他"門馳千駟"、"家累萬金"。總章二年（669）九月二十三日，卒於原州平高縣勸善里，年八十六歲。

如果說史射勿一家給我們提供了一個入華粟特人家庭逐漸漢化的很好例證的話，那麼最能體現這一過程的家庭成員就是史訶耽。他的名字尚含有胡名的意味，他的前妻也是來自粟特地區的康國人後裔，但在隨他從家鄉來到長安後沒有幾年就在延壽坊的家中去世，年僅四十歲。該坊西臨西市，北接建有祆祠的布政坊，此坊中唐時還有粟特人居住（何文哲前妻康氏，《補遺》1輯，285頁），因而可能也是一個粟特人相對集中的地方。但史訶耽在康氏死後所娶的後妻却是漢人，而且是南陽張氏這樣的望族。二人共同生活了將近四十年，晚年時榮歸故里，最後一起葬在原州城外。

圖版、錄文，《固原》68—72、206—211頁；《補遺》7輯，284—285頁。

（畢　波）



23．史鐵棒墓誌（670，固原）

史鐵棒，字善集，史射勿之孫，史大興之子。由史鐵棒墓誌標題可知，他去世前任職於司馭寺右十七監，即爲唐代管理粗馬的官員。唐代的原州爲全國軍馬儲備之中心，隴右群監牧即置於此。中亞是著名的良馬産區，費爾干納（Ferghana）早在漢代即以出産大宛汗血馬聞名於中國史册。粟特人不僅是經商的能手，也是牧馬的高手，即誌文所説“牧養妙盡其方，服習不違其性”，因此，唐代的監牧官員多由粟特人充任，如在唐初歷史上赫赫有名的武威安氏家族的安元壽，即曾任夏州群牧使。固原地區出土的幾方粟特墓誌的主人，如史訶耽、史鐵棒、史道德，也都有過從事監牧工作的經歷。史鐵棒以乾封元年（666）八月十三日卒於原州平高縣勸善里第，年四十四。咸亨元年（670）十二月十三日遷葬於先君之舊塋。由此可見，史鐵棒與其叔父史訶耽同住一里，或許是同一宅第。而所埋葬的先君舊塋，也是與史射勿、史訶耽同一墳塋，這一來表明這些粟特人聚居的情形，也可能是受漢族禮法的影響，鐵棒兩個兒子名“孝忠”、“孝義”，是地地道道的儒家思想的體現。

圖版、録文：《固原》82—84、211—213頁；《補遺》7輯，285—286頁。

（畢　波）



24. 金覆面（678，固原）

此具完整的金覆面出土於唐儀鳳三年（678）的史道德墓，共由十一個構件組成，分別爲：護額飾一件，護眉飾二件，護眼飾二件，護鼻飾一件，護唇飾二件，護頷飾一件，護鬢飾二件，因出土時覆面上綴連的絲織品已腐朽，且由於盜擾造成頭骨移位，因此無從知曉其擺放之原樣，彩版所示復原圖爲依據各部位功用並結合出土時大致部位而成（《固原》89－91頁）。

覆面多用於墓葬中，以體現某種特定的埋葬思想。新疆地區東漢、魏晉至隋唐時期的墓葬中，屍體上大都蓋有覆面，但基本是用綿、絹、綺等材料製成，很少發現金覆面，所以固原發現的此具覆面意義非同尋常，該覆面的主要部位都是用金片打壓而成，其上多有穿孔，以與絲織物綴合，覆面的額飾爲一半月托一圓球，聯繫同墓出土的墓主含幣於口的情況及所出圓形動物紋金飾上的圖案來看，此覆面所表現出來的喪葬思想很可能和粟特人瑣羅亞斯德教信仰有關。

圖版：《固原》圖65，90頁；《原州古墓集成》，文物出版社，2000年，圖133。

（畢　波）





25.1 波斯銀幣（609，固原）

此枚銀幣出土於隋大業五年（609）的史射勿墓，直徑2.7釐米，重3.3克。從幣面肖像及飾物來看，屬薩珊王朝卑路斯三世（Peroz III）銀幣，幣面銘文模糊不清，幣邊有兩個穿孔。

自20世紀初以來，中國境內共發現了超過1900枚的薩珊銀幣，絕大多數分佈於陸上絲綢之路沿綫，少量發現於中國南方沿海的廣東省。這些薩珊銀幣的主要功能無外乎以下四個方面：通貨、葬儀品、寶物和貢物（孫莉《薩珊銀幣在中國的分佈及其功能》，《考古學報》2004年第1期，35－54頁）。從史射勿墓出土的此枚銀幣兩側穿孔來看，顯然不是作爲流通之用，當爲墓主生前飾物，結合發現時的位置是在頭部來看，推測入葬時可能是含於墓主口中。死者口含、手握錢幣的習俗，雖起源於古希臘，後來可能流傳至中亞地區，但在中亞地區及中國境內發現的中亞粟特人墓葬中的此種現象，則更可能是和他們所信奉的瑣羅亞斯德教的宗教思想有着密切的關係（《固原》146－163頁）。

圖版：《原州古墓集成》，文物出版社，2000年，圖96。

（華　波）





25.2 東羅馬金幣（664，固原）

此枚東羅馬金幣出土於唐麟德元年（664）的史索巖墓。直徑1.9釐米，重0.85克。邊緣破剪過，很薄，單面打押圖案，幣面上下各有一穿孔。正面爲一東羅馬皇帝半身肖像，有銘文，但漶漫難於辨識，應爲東羅馬拜占庭金幣的仿製品。雖然中國境內發現的東羅馬金幣及其仿製品，從數量上來看，遠遠少於所發現的波斯銀幣，但其對於研究絲綢之路貿易的重要性卻不可低估。此枚金幣幣面有孔，因此不可能是作爲流通貨使用，很可能是墓主生前所配飾物，死後又隨其埋入地下。但它並不是件普通的隨葬品，很可能還體現了一種特殊的喪葬思想。

圖版：《原州古墓集成》，文物出版社，2000年，圖113。

（畢　波）

石刻碑誌上的粟特人

▷ 26. 鄧太尉祠碑（367，蒲城）

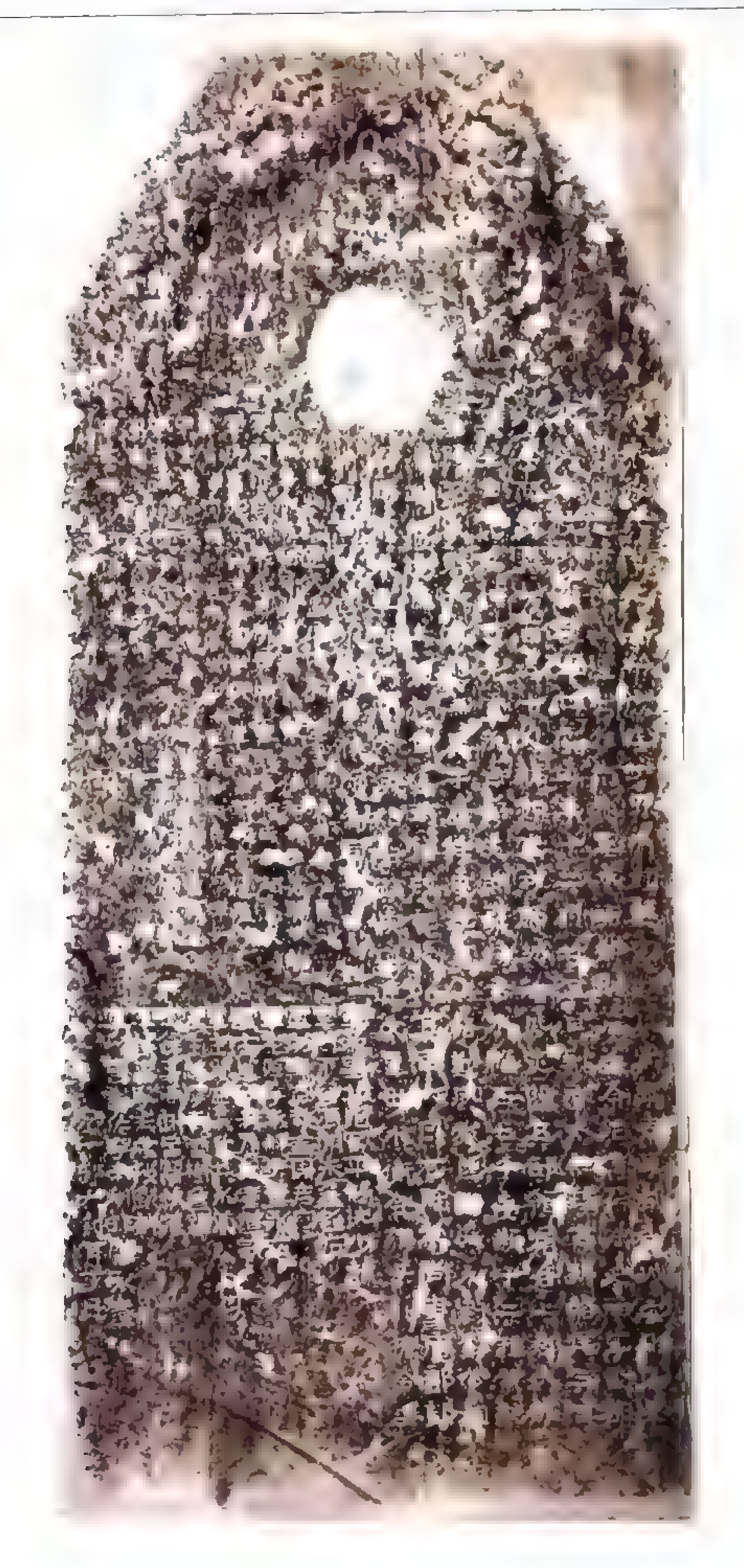
原石在陝西省蒲城縣，此拓片爲梁啓超舊藏拓，現藏國家圖書館。

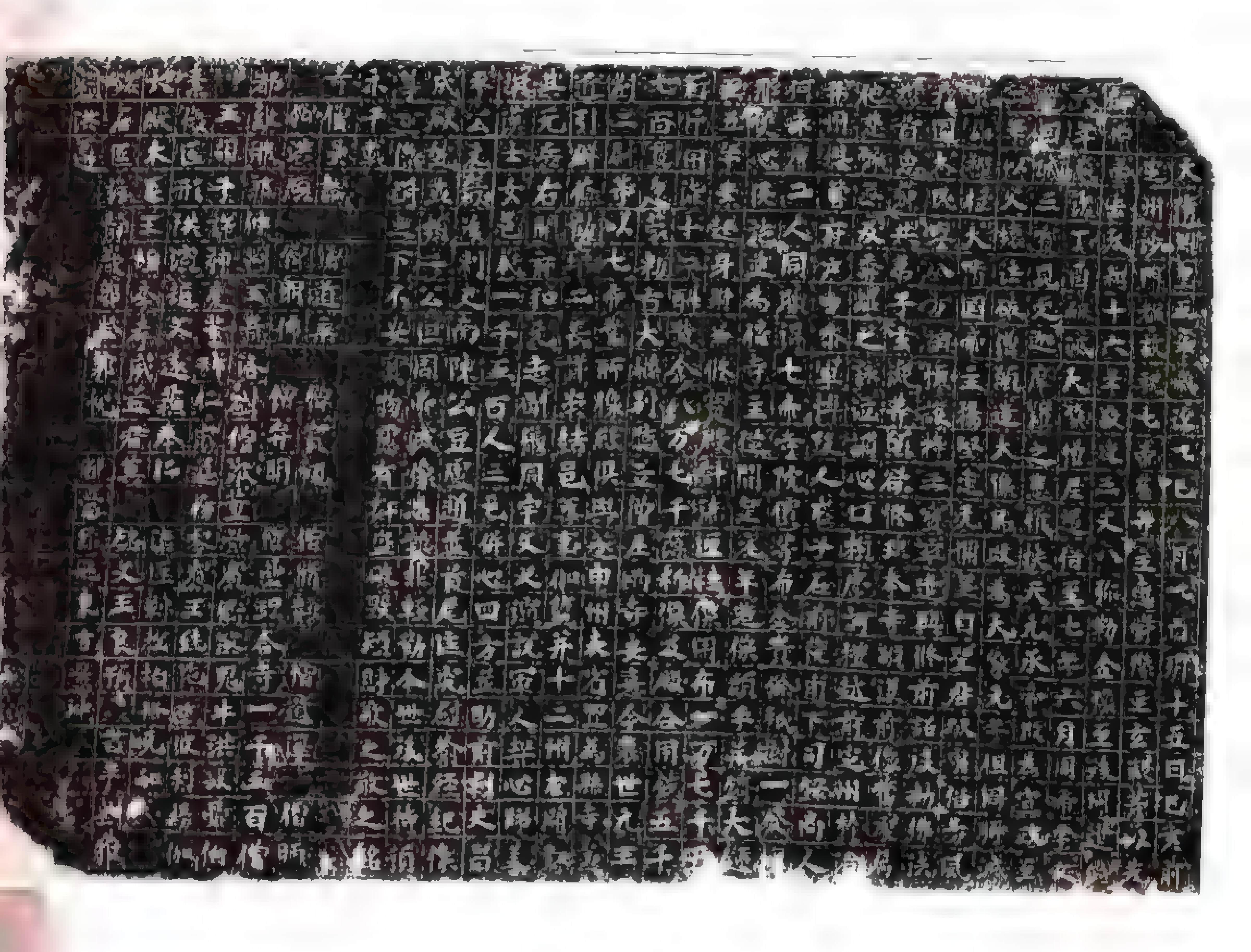
前秦建元三年（367）馮翊護軍鄭能進立。碑石原立於陝西蒲城縣東北鄧公（鄧艾）祠內，故又稱"鄧艾祠堂碑"。1972年移存西安碑林博物館。

碑文記前秦馮翊護軍所統五部城堡和各部落名稱，後者包括"屠各、上郡夫施、黑羌、白羌、高涼西羌、盧水、白虜（鮮卑）、支胡、粟特、苦水"，表明當時以馮翊（今陝西大荔）爲中心的渭北地區有粟特部落活動，他們和羌人、鮮卑、盧水胡、支胡（即小月氏）等部族共同生活在這一地區。《梁書》卷一八《康絢傳》記："康絢字長明，華山藍田人也。其先出自康居。初，漢置都護，盡臣西域，康居亦遣侍子，待詔於河西，因留爲黔首，其後即以康爲姓。晉時隴右亂，康氏遷於藍田。絢曾祖因爲苻堅太子詹事，生穆。穆爲姚萇河南尹。宋永初中，穆舉鄉族三千餘家入襄陽之峴南，宋爲置華山郡藍田縣。"康絢一族出自粟特，經河西地區而於西晉時遷到藍田（今陝西藍田）。又，《晉書》卷一一八《姚興載記》記："揚武安鄉侯康宦驅略白鹿原氐、胡數百家奔上洛。"白鹿原即在藍田縣。馬長壽據此認爲，馮翊的粟特胡人可能是從渭南的藍田地區遷過來的（《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》，21—22頁）。《魏書》卷四一《源子雍傳》記："賊帥康維摩擁率羌、胡，守鋸谷（在同州韓城縣），斷甄棠橋，子雍與交戰，大破之。"同州即馮翊，爲北魏永平三年（510）所改，説明康絢一族遷走後，仍有粟特胡酋率衆在這一地區活動。2000年在西安發現的安伽墓，墓主安伽實際上是北周大象元年（579）以前的同州薩保，從薩保一詞可以推知，在北朝末年，同州地區仍然有從粟特地區遷徙而來的粟特人形成的聚落，安伽墓出土的圍屏石榻上，形象地展現了他們的生活情形。

圖版、録文：《北圖》2册，120—121頁；《碑林》32頁（局部）；馬長壽《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》，北京中華書局，1985年，12—14頁。

（榮新江）





27．惠鬱造像記　(585，定州)

民國初年，河北定縣（今河北定州市）料敵塔南出土，石藏衆春園。此拓片現藏國家圖書館，爲章鈺後人捐贈。

此碑又稱《七帝寺碑》，記載太和十六年（492）至景明二年（501）間，僧暈（實即僧暉，見賈恩紱《定縣金石志餘》）於定州七帝寺造三丈八彌勒像。此事又爲同地出土《僧暈造像記》（又名《七寶瓶銘》）所證明。按太和十五年北魏太廟建成，遷七世神主於新廟，次年僧暈建寺造像，意在爲先帝祈福。題記所言之七帝當指道武帝、明元帝、太武帝、景穆帝、文成帝、獻文帝和孝文帝。至北周建德六年（577）武帝攻滅北齊，在齊境之内廢除佛法，七帝寺大像隨之損毀，寺院産權亦落入他人之手。後周禪位於隋，隋文帝提倡佛教，於是前七帝寺主惠鬱、弟子玄凝等僧人發願修復寺院、重塑大像，並依靠前定州贊治并州總管府户曹參軍博陵崔子石、前薩甫下司録商人何永康二人出資贖得七帝寺舊址，又呈報州、省，將七帝寺立爲縣寺，並勸導佛教結社信徒一千五百人，共助修造工程。按惠鬱之名又見於東魏武定五年（547）《豐樂、七帝二寺造像記》，時爲七帝寺寺主（見賈恩紱《定縣金石志餘》）。中經北周武帝滅佛之難，入隋重修舊寺。碑文中所記"前薩甫下司録商人何永康"無疑爲粟特何國人。王仲犖《北周六典》最先利用此碑，後研究者多引用該書，然《北周六典》所引碑文缺"前薩甫下司録"之"前"字，認爲薩甫下司録出資贖得佛寺是薩甫與佛教相關的重要證據，並以何永康爲佛教徒。榮新江《北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰與祆祠的社會功能》指出，"薩甫下司録商人"只是何永康的身份，並非薩甫出資贖買佛寺。況且，何永康是"前薩甫"下的商人，造像時未必仍屬薩甫統轄（《唐代宗教信仰與社會》，上海，2003年，388—390頁）。《惠鬱造像記》的目的在於表明崔子石、何永康同爲世俗出資者，被七帝寺尊爲俗家寺主而已。又，定縣所存隋開皇十六年《正解寺碑》斷爲四截，殘泐不堪卒讀，然細繹文義，尚可推知開皇十六年詔七帝寺改爲正解寺，並追述北魏太和十六年以來直至隋開皇十六年建寺造像的歷史，《惠鬱造像記》所載定州贊治崔子石、前定州刺史昌平公元巖、後定州刺史南陳公豆盧通及惠鬱弟子像主玄凝皆見於《正解寺碑》。

圖版、録文：《北圖》3册，25頁；賈恩紱《定縣金石志餘》，《石刻史料新編》3輯，臺北新文豐出版公司，1986年，24册，253、273頁。

（史　睿）

▷ 28. 翟突娑墓誌(615, 洛陽)

洛陽出土，原爲于右任鴛鴦七誌齋藏石，現藏西安碑林博物館。此拓本爲國家圖書館藏。

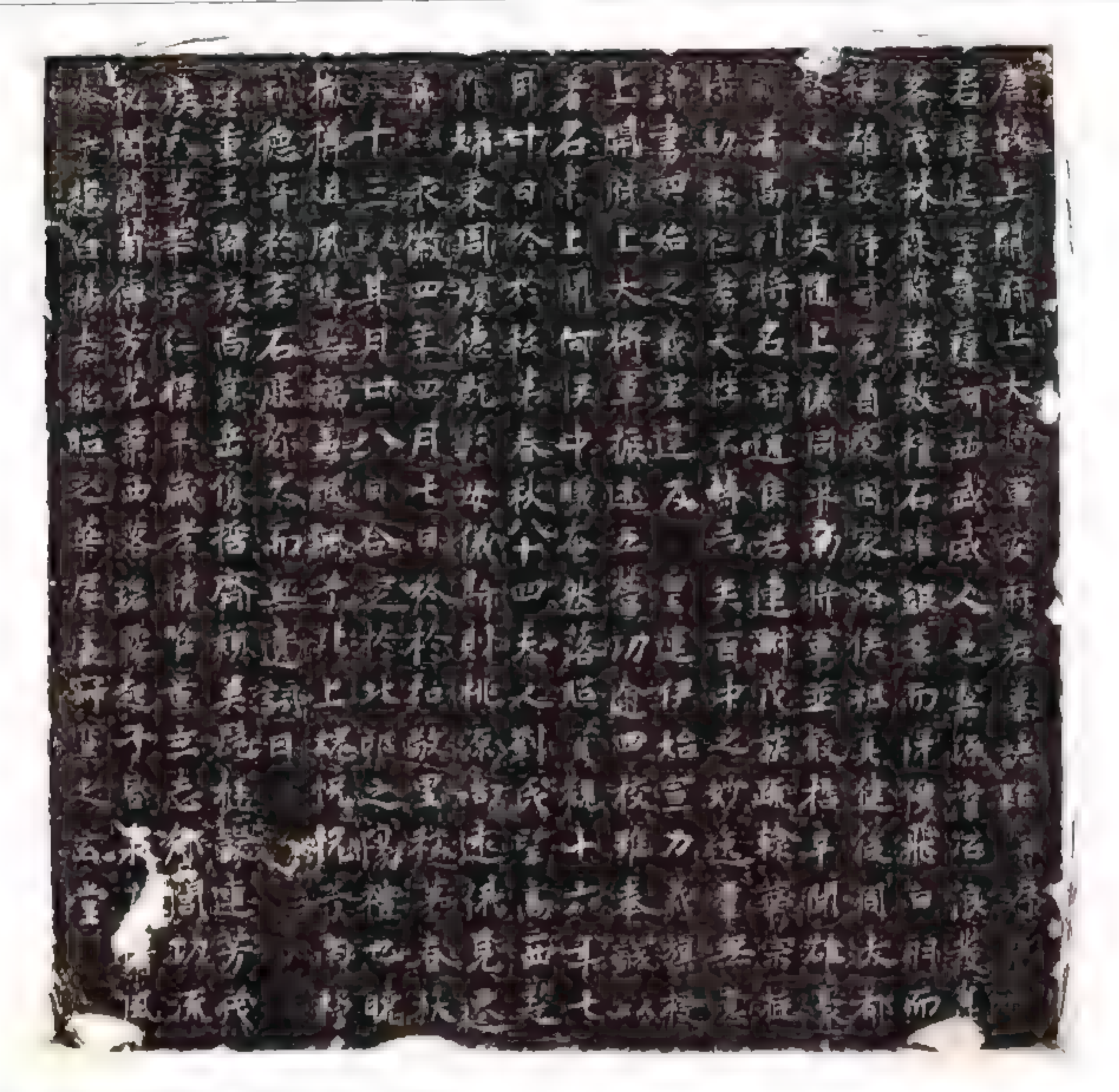
翟突娑，字薄賀比多，并州太原人。後著籍洛陽，年七十，大業十一年（615）正月十八日卒於河南洛陽縣崇業鄉嘉善里。其父翟娑摩訶，任并州大薩寶、薄賀比多。如果翟突娑是翟娑摩訶二十多歲時出生的，則其父以四十歲時任大薩寶爲最合理的年份，也就是576年以後不久，此時距離虞弘任北周檢校并州等地薩保府的年代（580年前後）大體相同。也可能虞弘檢校的薩保府，正是以翟娑摩訶爲大薩保（即大首領）的胡人聚落。

"薄賀比多"，據考爲中古波斯文mgwpt' 的對音，意爲"祆教牧師"，即祆教神職人員（林梅村《稽胡史迹考》，《中國史研究》2002年第1期，84頁）。翟娑摩訶、翟突娑父子都擁有這樣的頭銜（一作爲字出現，一作爲官職出現），表明他們曾是并州地區的祆教神職人員，翟娑摩訶更是以薩保而兼此職的。"突娑"疑即波斯文tarsā一字的對音譯，在《大秦景教流行中國碑》中譯作"達娑"，指景教徒，而作爲翟突娑的名字，則表明他是一個火祆教徒，與薄賀比多正好對應。翟突娑從太原到洛陽，必然把他的祆教信仰帶到洛陽地區，但或許因爲他已經離開太原，而成爲洛陽城市居民，所以也就沒有繼承他父親的薩保官職。

魏晋南北朝時期的翟姓胡人，一般都以爲是高車人，赤狄之後。但從翟突娑父子兩人的名字和官職來推斷，他們很可能是來自中亞粟特地區而著籍太原的移民。翟姓雖然不見於我們通常所知的康、安、曹、石、米、何等中亞粟特王國的名表，但許多翟姓人却具有粟特名字和粟特文化特徵，比如伊州火祆廟中的祆主翟槃陀（敦煌文書S.367）、武威粟特人安元壽夫人翟六娘（《翟六娘墓誌》，《補遺》2輯，470頁）、吐魯番出土《康波蜜提墓誌》中提到的其子翟那寧昏（《彙編》402頁）、康國大首領康公夫人翟氏（《彙編》1634頁），使我們懷疑翟突娑和這些翟姓人很可能都是來自粟特某一地區。

圖版：《墓誌集釋》卷九，圖版484，323頁；《鴛鴦七誌齋》218頁。

（榮新江）



29. 安延及妻劉氏合葬誌（653，洛陽）

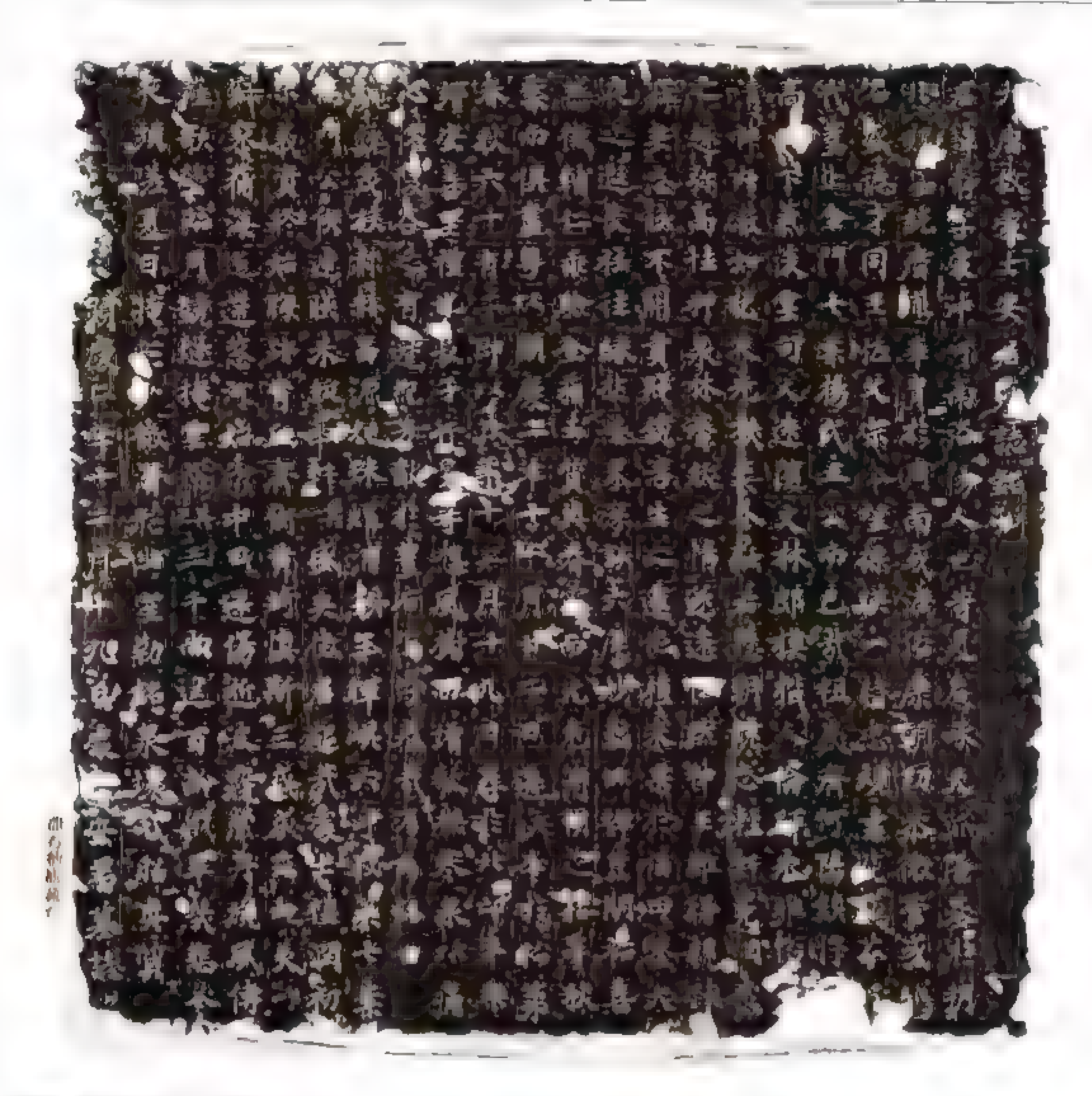
河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

安延，字貴薛，河西武威人。誌銘說他"望重玉關，族高昆嶽"，表明遠源來自西方。加上他的祖、父的胡人風格的名字，不難看出安延一家應當出自安國，經武威而落籍洛陽。其祖父真健，爲後周大都督。父比失，爲隋朝上儀同、平南將軍。李淵在太原起兵後，安延也盡力支援，被唐朝授予上開府、上大將軍的稱號，但他雖然有功勞，却不知何故而"名未上聞"。貞觀十六年（642）七月二十日病逝，卒地誌文沒有記載。其夫人爲劉氏，"望高西楚"，應當是漢人，永徽四年（653）四月七日卒於洛陽弘敬里私第。同月二十八日，與安延合葬在洛陽北邙，從這個埋葬時間看，安延原本已埋在北邙，則其卒地應當也是洛陽弘敬里。

在安延結婚的北朝末期，大多數粟特人尚未脫離粟特聚落，所以一般多數都是與胡人通婚，但他却娶漢姓的劉氏。這可能和安延一家較早脫離粟特聚落，進入中原核心地區的洛陽有關，而且其祖真健爲後周大都督，父親比失任隋上儀同、平南將軍，對比同時代的粟特人墓誌，安延是較早與漢人通婚的特例。

圖版、錄文：《北圖》12冊，87頁；《洛編》3冊，68頁；《彙編附考》3冊，No.222；《彙編》180頁；《補遺》4輯，328頁。

（榮新江）



30．安靜墓誌(657，洛陽)

河南省洛陽市出土，原石爲李根源曲石精舍舊藏，現藏江蘇博物館，此拓片爲國家圖書館藏。

安靜，字處沖。他祖上遠源自朔北，銘文中的"族茂蒲海，遐遷飲河"，即是暗示他們來自西方。北魏統治時期，這一家人來到周南（指洛陽），成爲河南洛陽人。其祖父寵，曾任北齊河陽（今河南孟縣）鎮將，父遠，任隋文林郎，是不理事的文散官，從九品上，品位很低。安靜一家人概較早地進入中原，所以深染中華文化。安靜去世時還是一個處士，表明他一生沒有出仕。誌文說他"清神內敏，如抱夜光；機爽外融，若懸朝鏡。志輕軒冕，煙霞之趣彌高；性狎泉林，鐘鼓之情逾遠。怡然神王，雅得親疏。寂分忘骸，不關貴賤。"說明他是一個隱居山林中的人，喜好林泉，不問貴賤，甚至輕視軒冕。所以並不像他父祖那樣任官。他姓安名靜，字處沖，頗有一些道教的味道，撰寫這篇墓誌文字的人，對於中國傳統內外典籍頗有修養。墓誌下文"鏡浮生之速促，植來果於福田；鑒人夜之遐長，祛往緣於欲界。深該六度，如韞四禪。"充滿了佛教的辭彙和名相，這或許說明安靜所交往的，可能是同樣隱居山林的漢族士人，他們爲安靜撰寫了這篇墓誌。

安靜是顯慶二年（658）十一月廿二日卒於私第的，年六十二。同年十二月十九日，葬於洛陽北邙平樂鄉安善里。墓誌沒有提到他卒於甚麼里坊，或許透露出他原本可能住在洛陽附近的山中。誌文也未提及他的夫人，但卻說到他的長子安行旻等，雖然是地道的漢風名字，但帶有"日"字的"旻"，多少還是會讓人們想起粟特人原本的祆教信仰。

圖版、錄文：《北圖》13冊，58頁；《洛陽》3冊，194頁；《彙編》，267－268頁；《補遺》2輯，149－150頁。

（榮新江）

31．安度墓誌(659，洛陽)

河南洛陽出土，原石藏張鈁千唐誌齋，此拓片藏國家圖書館。

安度，字善通，從誌文說他去世後，"既而神香遥遠，空傳西域之名"來看，應當是粟特安國人後裔。但其祖上可能比較早地著籍於南方，所以誌文稱作"長沙人"，同樣稱作長沙人的，還有安思節，這是在唐朝初年的粟特人中比較少見的。其祖父陁，北齊時任滁州（安徽滁州市）青林府鷹擊郎將。父定，隋朝任河陽郡鎮將，這正好和安静祖父嶷北齊時所任的河陽鎮將一職同在一地，值得玩味。安度父祖都是"撫臨兵衆"的武將，他本人大概在大唐起義之時立有一定功績，所以被唐朝授予授陪戎副尉的武散官，屬二十九等武散官中最底的一個品級（從九品下），所以，他也只能是"豚迹閭里，不事王侯，孝敬於家，恭己無犯"，做一個規規矩矩的通達善人。

安度不知何時移居洛陽，唐高宗顯慶四年（659）閏十月甲戌朔，卒於洛陽敦厚里私第，年七十八歲。同年十一月七日葬於洛陽城北邙山之陽。

圖版、録文：《北圖》13冊，131頁；《洛陽》4冊，21頁；《彙编》，302—303頁；《補遺》2輯，161頁。

（榮新江）

▷ 32．安師墓誌(663，洛陽)

河南洛陽出土，拓片爲繆繼珊鐵如意齋舊藏，現藏國家圖書館。

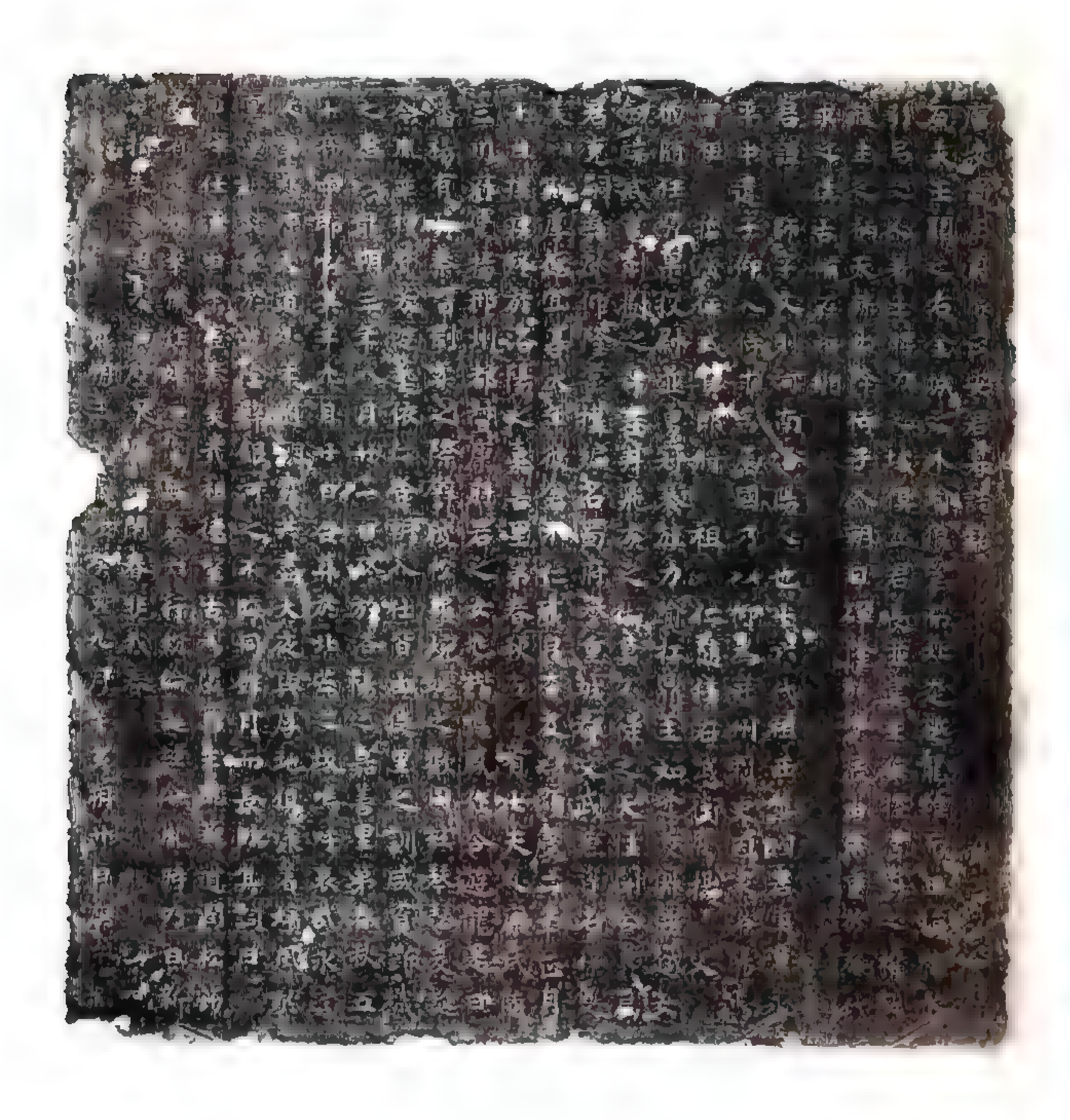
《墓誌》稱安師所出身之地，是“原夫玉關之右，金城之外，踰狼望而北走，越龍堆而西指，隨水引弓之人，著土脾刀之域，俱立君長，並建王侯。控賞罰之權，執殺生之柄”。表明是在金城（今蘭州）、玉關（今敦煌玉門關）、龍堆（今羅布泊白龍堆）之西，各立君長、並建王侯，和粟特昭武九姓的情形正合。就像漢代的金日磾和秦代的由余一樣，作爲質子入朝，受到中國的中央政府的接待，並且記録在縑緗編織的史書當中。誌文甚至具體説到，安師的十六代祖上是西華國君，在東漢永平中（58—75）遣子仰入朝爲侍子，並求爲屬國。東漢乃以仰爲并州刺史，以後定居洛陽。我們在有關史料中没有見到過任何姓安名仰者曾在東漢永平年間入侍於中國，大概是因爲東漢明帝永平年間是和西域交通最爲頻繁的時期，所以後代的文人就把粟特人入華的年代放在永平年間。這是層累地造成的歷史，不可盡信。

但可以相信的則是，安師字文則，河南洛陽人。曾祖哲，北齊時任武賁郎將；祖仁，隋朝任右武衛鷹揚；父豹，隋朝任驍果校尉，都是以武勇效力中原王朝的，和北朝時入仕中國的大多數粟特人相同。唐朝初年，安師任蜀王府隊正，所以誌文説他“編名蜀府，譽重城都（成都）”，説明他是任益州（今成都）的折衝府隊正。唐府兵制以五十人爲一隊，隊有隊正。而府兵是以“成丁（二十歲）而入，六十而出”，安師未到六十，顯慶二年（657）五十七歲時即在洛陽嘉善里宅第中去世。

其夫人康氏，是康國出身的粟特人，其父隋朝時任三川府鷹揚、邢州都督。她是龍朔三年（663）八月廿一日卒於洛陽嘉善里第，時年五十四歲。同年九月二十日，與安師合葬於北邙山。應當指出的是，居住在洛陽利仁坊的康武通，咸亨二年（670）正月二十二日去世，年七十二歲，墓誌也出自北邙山（《補遺》2輯，243頁）。據《康武通墓誌》，其父仁，隋朝任左衛三川府鷹揚郎將，與安師夫人之父的任官地點和官職相同，或許康武通與康氏爲親兄妹，均爲康仁之子嗣。

圖版、録文：《北圖》14册，80頁；《洛陽》4册，142頁；《彙編附考》6册，No.510；《彙編》385頁；《補遺》6輯，294—295頁。

（榮新江）





33．康達墓誌(669，洛陽)

河南洛陽出土，此拓片爲國家圖書館藏。

岑仲勉《貞石證史》已經指出，此篇墓誌的文辭幾乎全同於《安師墓誌》(《金石論叢》，上海古籍出版社，1981年，82—84頁)。這顯然是墓誌作者在墓主人的家屬不知道的情況下，借用了以前撰寫過的文字，來敷衍了事。奇怪的是連康達的字，也和安師的字一樣，作“文則”，是果真有這樣的巧合，還是墓誌作者在蒙騙不通漢文的粟特人？

《康達墓誌》所不同的部分是：“河南伊闕人也。曾祖晟，齊任上柱國；祖遠，齊任雁門郡上儀同；父洛，隋任許州通遠府鷹擊郎將。”康達“以總章二年六月廿二日，構疾一旬，終於河南思順里之第，春秋六十有二”。與康達同在一坊的粟特人還有安懷(《補遺》2輯，325—326頁)、康智(《補遺》2輯，330頁)，該坊東臨南市祆祠，很可能是洛陽城內一個粟特人的聚居地。

兩方墓誌提到他們是西華國君所遣侍子的後裔。陳寅恪先生在《劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題》一文中，討論劉蛻《文泉子自序》中“西華主之降”指會昌二年回鶻烏介可汗投降事，以爲“西華”可能是“西蕃”之譌，或者“唐人習以西華爲西北蕃胡之雅號，而與東華爲對文”(《金明館叢稿初編》上海古籍出版社，1980年，311—312頁)。葉國良《唐代墓誌考釋八則》提示這兩方墓誌中的“西華國君”，以爲“東土有華、夏之稱，而西方得稱‘西華’、‘西夏’矣”，由此，也可以推測劉蛻非是漢族(《石學續探》，臺北大安出版社，1999年，114—115頁)。“西華”很可能是站在西域人的立場上對西方的一種稱呼。長安崇化坊東南隅的龍興觀，本名西華觀，是貞觀五年(631)太子承乾有疾，爲道士秦世英祈禱治愈，因此敕立此觀(《長安志》卷十)。此坊在長安最西邊，有胡人住宅和祆祠，不知觀名是否與之有關。

圖版、録文：《北圖》15册，94頁；《洛陽》5册，75頁；《輯繩》309頁；《彙編附考》7册，No.674；《彙編》503頁；《補遺》5輯，150—151頁。

(榮新江)

▷ 34. 康元敬墓誌（673，洛陽）

河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

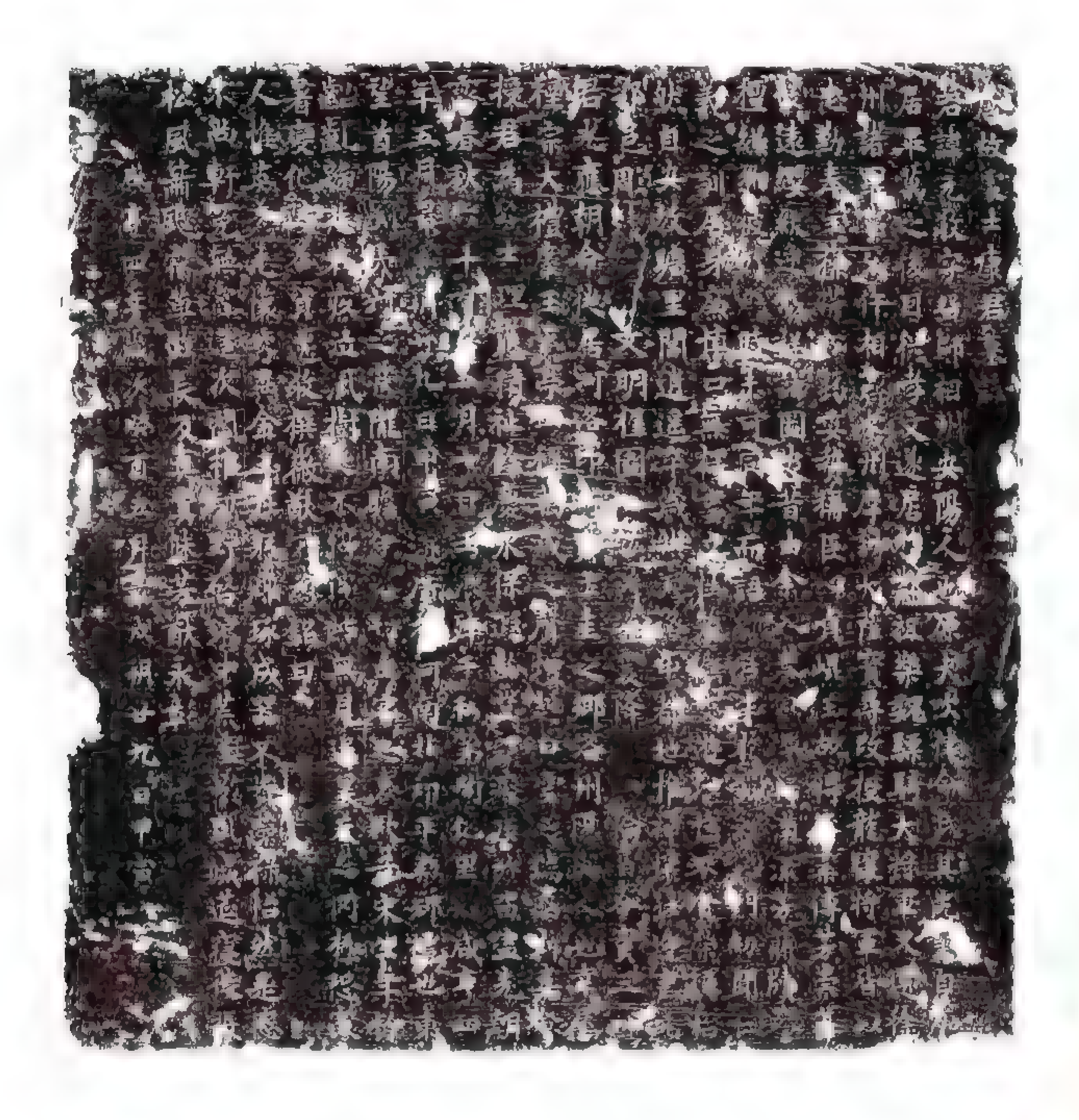
康元敬，字留師，相州安陽人。誌文稱"原夫吹律命氏，其先肇自康居畢萬之後，因從孝文，遂居於鄴。"康居是漢代時粟特一帶的行國，所以唐人常常用康居來指代粟特的康國。這一家是從北魏孝文帝時遷入中國，居住在鄴城，即後來北齊的首都。據粟特文古信札，鄴城早在西晉末年已有粟特人的足迹。其祖樂，任魏驃騎大將軍，又遷徐州諸軍事。父仵相，北齊時九州摩訶大薩寶，尋改授龍驤將軍。

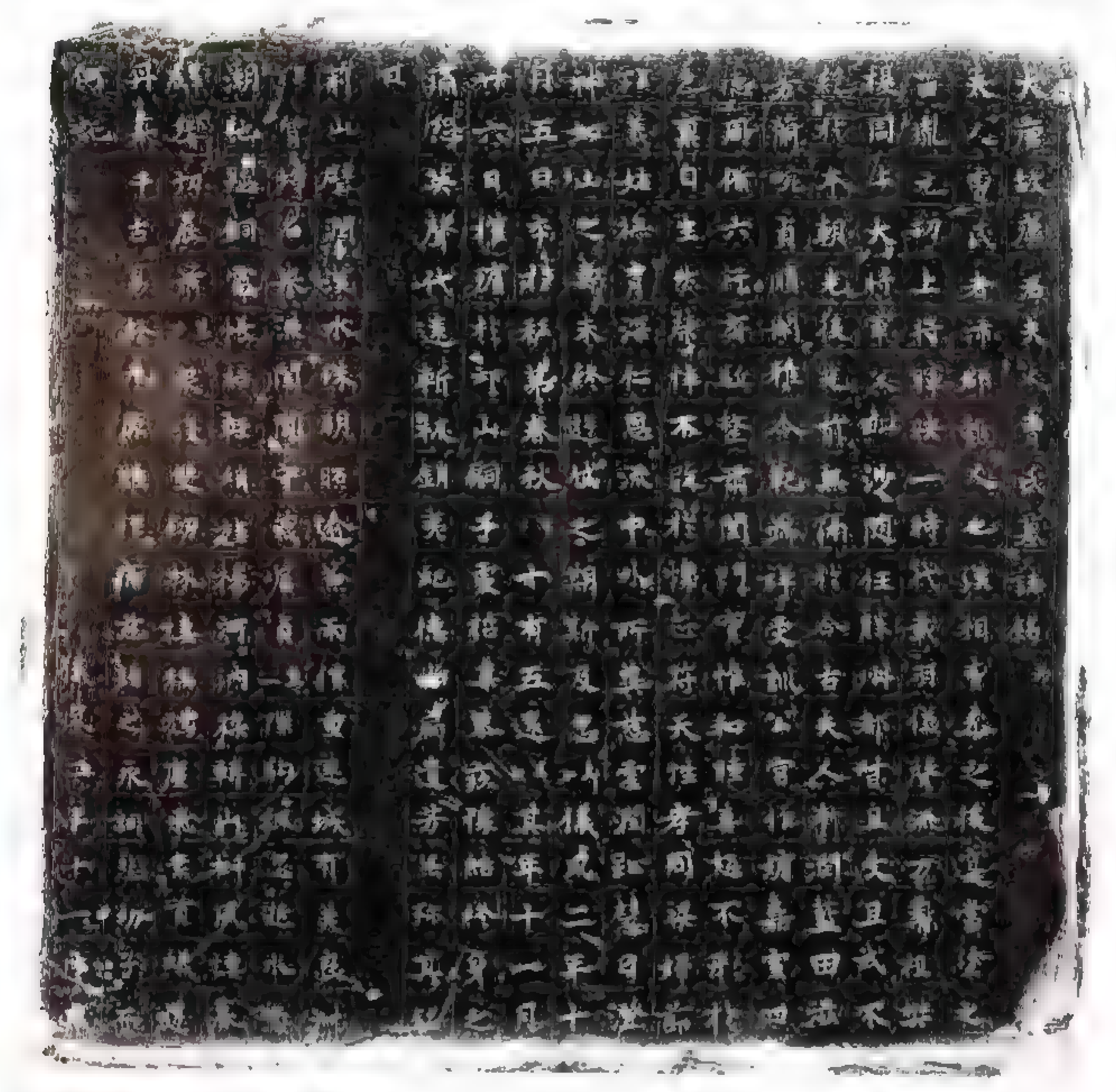
"九州摩訶大薩寶"僅見於《康元敬墓誌》。薩寶又作薩保、薩甫，音譯自粟特文的s'rtp'w，意爲"隊商首領"，以後發展成"聚落首領"的意思。過去我們從史籍中得知，從北魏時開始，中原王朝開始逐漸控制粟特人的殖民聚落，在都城所在地區設京師薩保，而在各地設州一級的薩保，如雍州、涼州、甘州等地均有薩保。此制爲西魏北周、東魏北齊繼承下來。近年出土墓誌表明，北周不僅有京師薩保，還有涼州、酒泉、同州、并州、代州、介州等州一級的薩保，以及中央政府派出的檢校薩保府的職官設置。據《隋書》卷二七《百官志》，北齊官制中有"京邑薩甫二人，諸州薩甫一人"。本墓誌所見"九州摩訶大薩寶"，以"九州"爲稱，或許是管理全國薩保府事務的官職，又因康仵相是京師鄴城人，所以也可能此職等同於京邑薩甫，推測他也應當是北齊都城的胡人聚落首領。隋代繼承了北周的制度，有雍州（京師）薩保和諸州薩保。入唐以後，兩京地區和河西走廊的胡人聚落逐漸消散，但邊境地區如六胡州、柳城的胡人聚落仍然存在，因此薩保府的制度並未終結，所以《通典》卷四〇《職官典》以及其他史料仍有薩寶府職官的記録，如薩寶府祆正、薩寶府祆祝、薩寶府長史、薩寶府果毅、薩寶府率、薩寶府史等。

誌文說康元敬後來是遵奉綸旨，由鄴城遷居洛陽，而成爲洛州陽城人。咸亨四年（673）五月七日卒於洛陽陶化里私第，年六十六歲，同年五月二十九日，葬於北邙平樂鄉。

圖版、録文：《北圖》15冊，193頁；《輯繩》330頁；《洛陽》5，155頁；《彙編附考》8冊，No.766；《彙編》571—572頁；《補遺》4輯，371—372頁。

（榮新江）





35．康君妻曹氏墓誌（677，洛陽）

河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

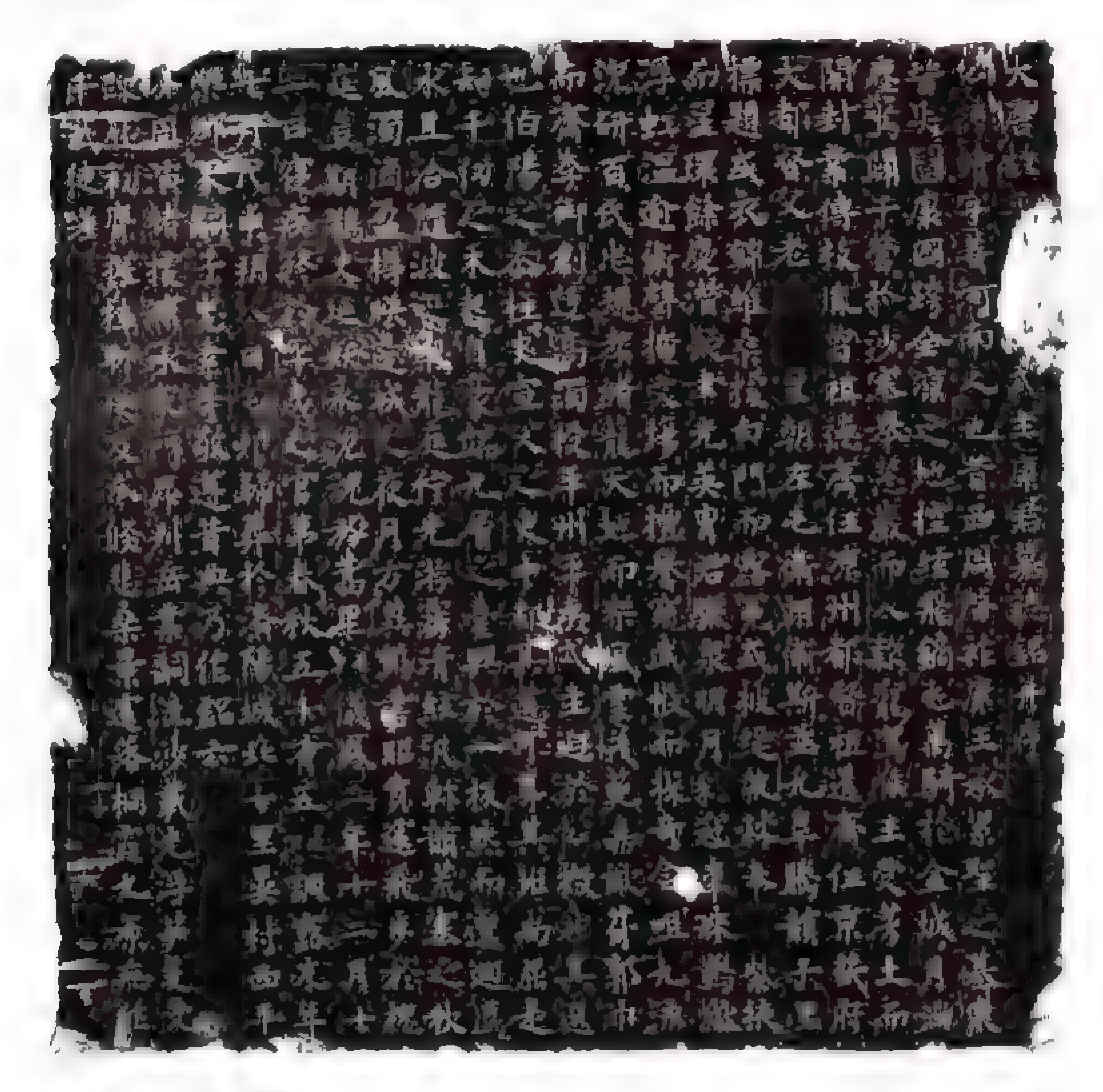
誌文標題作"大唐故康君夫人曹氏墓誌銘并序"，但誌文中未提到康君的具體情況。誌稱"夫人曹氏者，沛郡譙人也。漢相曹參之後，寔當塗之苗胤，元功上將，輝映一時，代蘊弘儀，聲流萬葉。"似乎完全是個譙郡的漢族大姓出身。但其祖父名嬰提，爲周上大將軍；父親名毗沙，隋任勝州都督。胡化的名字和武職的身份，加之她嫁給康君的事實，讓我們不得不懷疑她也可能出身粟特的曹國

墓誌描述這位夫人"淅閨藍田，蕊芳蘭畹。貞順閑雅，令範端詳。受訓公宫，作嬪嘉室。四德周備，六行齊驅，聲肅閨門，實惟和睦。喜怒不形於色，樂自生然；榮悴不改於懷，正符天性。孝同梁婦，節比義姑。撫育深仁，恩流中外"，完全都是按照漢族婦女的傳統美德來寫的，而且把她比作梁婦和義姑——中國古代女性的典範。這是墓誌撰寫者的套詞，還是中外婦女擁有同樣的婦德，我們不得而知。

曹氏以儀鳳二年（677）十月五日卒於私第，年八十五歲，同年十一月二六日，葬於邙山。此時她的丈夫仍然在世，所以誌文說她是"權葬"於此；但這位康君又不在洛陽，所以是嗣子處哲操辦喪事。

圖版、錄文：《北圖》16冊，65頁；《千唐誌齋藏誌》305頁；《彙編》663頁；《補遺》2輯，266－267頁。

（榮新江）



36. 康續墓誌（679，洛陽）

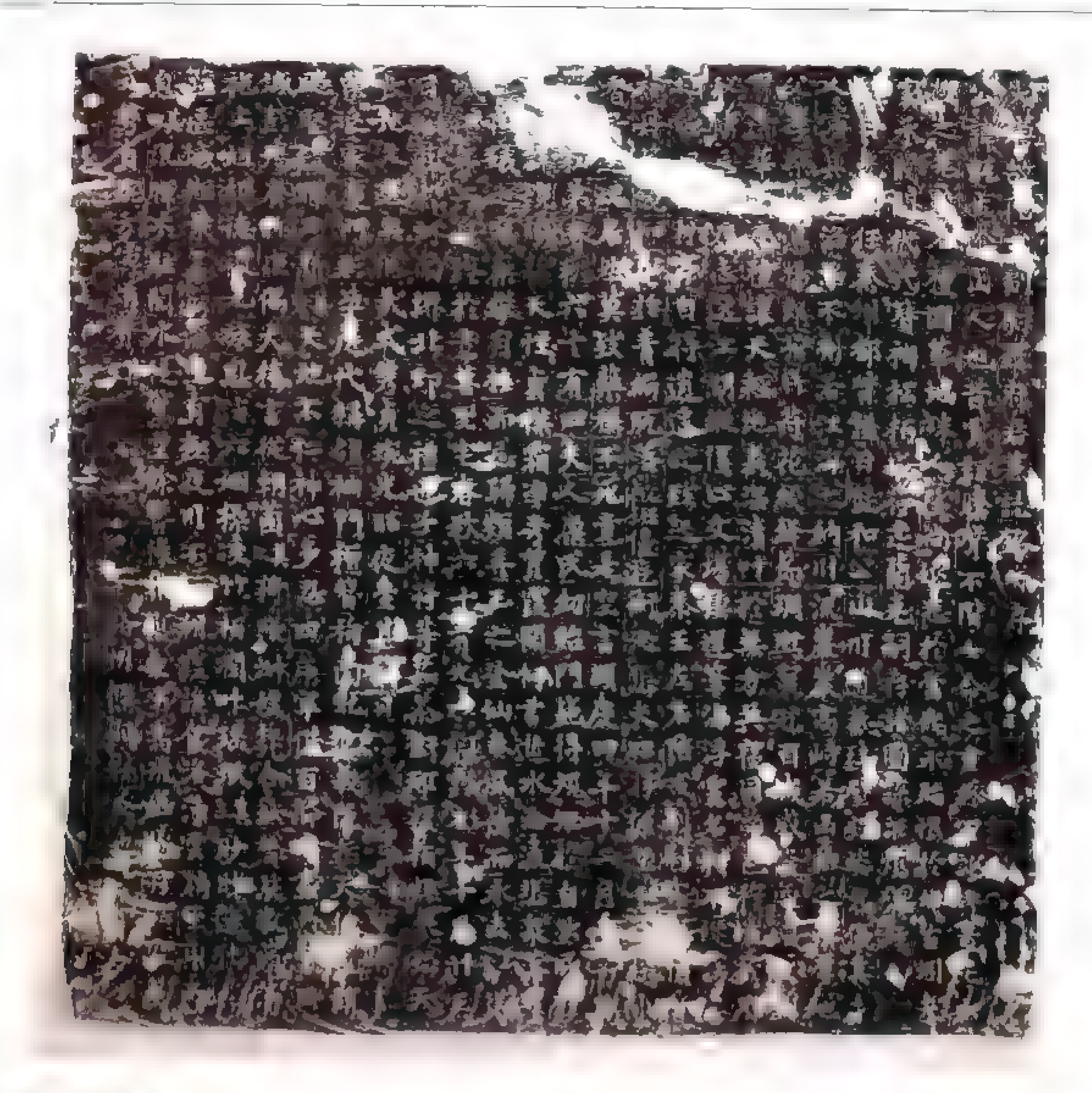
河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

康續，字善，河南人。誌文稱："昔西周啓祚，康王承累聖之基；東晉失圖，康國跨全涼之地。控絃飛鏑，屯萬騎於金城；月滿塵驚，闢千營於沙塞。舉葱嶺而入款，寵賜侯王；受茅土而開封，業傳枝胤。"這其中有不少後人疊加上去的內容，如粟特康姓來源於西周的康王，這完全是粟特人的附會。但這裏也有真實的一面，即康續祖上當是康國之大族，在西晉滅亡、北方時局動蕩不安時入華，勢力頗大，號稱"跨全涼之地"。雖然可能有誇大之嫌，但十六國時期確實是粟特人在涼州、金城一帶比較活躍的時期，粟特文古信札即寫於此時（312－313年左右）。而河西走廊最東頭的涼州武威，是漢唐間河西地區最大的軍政機構所在地，十六國時期還曾作過前涼、後涼、北涼的首都，唐朝則把統轄整個河西地區的河西節度使衙設在涼州。唐初經行此地的玄奘，有"涼州爲河西都會，襟帶西蕃、葱右諸國，商侶往來，無有停絕"的恰當描述（慧立、彥悰《大慈恩寺三藏法師傳》，中華書局，1983年，11頁）。這裏或許是東來西往的粟特人最爲集中的地方。

康續曾祖德，北齊時任涼州都督。祖暹，齊任京畿府大都督。父老，唐朝爲左屯衛翊衛，即唐朝禁軍左右屯衛中的翊衛，主要承擔長安城太極宮的北門宿衛和宮廷儀仗工作，誌文所謂"披緹執戟，奉紫掖而星環"，說的應當就是宿衛之事。康續本人事迹平平，任平州（河北盧龍）平夷戍主，並非其所願，最後在儀鳳二年（677）十二月十二日，因疾終於平夷戍的官第，年五十五歲。到調露元年（679）十月八日，歸葬到洛陽城北七里晏村西平樂鄉界。其子忠素等主持其事。

圖版、録文：《北圖》16冊，108頁；《洛陽》6冊，43頁；《彙編附考》9冊，No.885；《彙編》658頁；《補遺》3輯，448－449頁

（榮新江）



37．羅甑生墓誌（679，洛陽）

河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

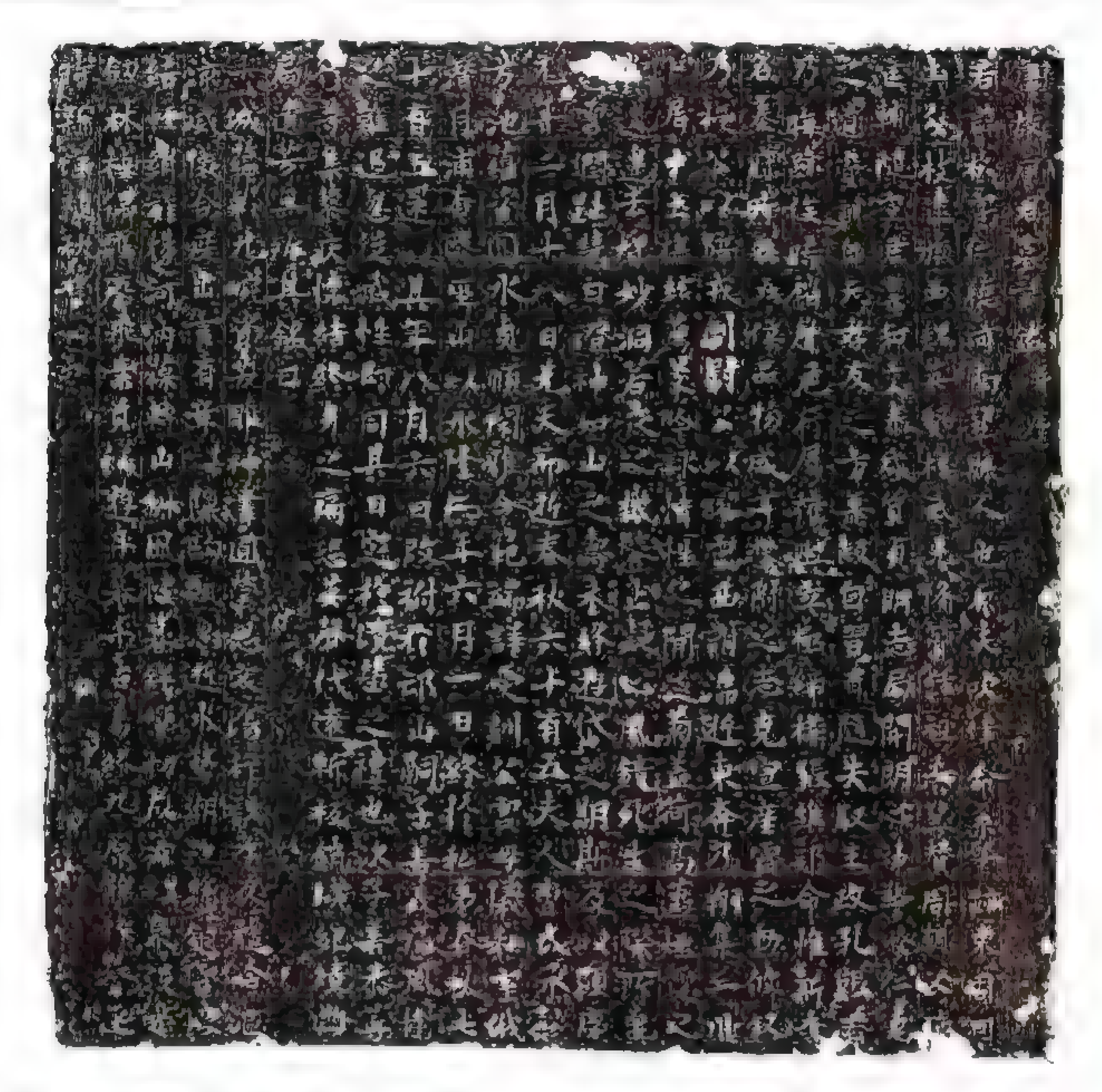
羅姓雖然不屬昭武九姓，但是也有胡人姓羅，這部分人主要來自吐火羅地區。從正史材料和敦煌吐魯番文書中可以看出，隋唐五代間流寓中國的西域羅氏的數量雖遠遠不如粟特人，但也有相當一部分，而且文獻也表明，他們與粟特人之間的關係相當密切，羅姓不僅與昭武九姓經常出現在很多場合，而且與他們通婚，他們的名字很多具有粟特風格，或許是在絲路東行的途中由粟特人給起的。

正像大多數胡人墓誌那樣，《羅甑生墓誌》也把這一家的淵源追溯到了西漢。但其祖父日光，曾任秦州都督，謚曰盤和公。秦州即今天水，盤和即番禾，爲涼州屬縣，而且誌稱羅氏爲陰山人，可見其先人應當來自西北，或許是經武威、天水而進入中原，最後著籍爲洛州偃師縣人，大概正因爲此，其祖纔被謚爲盤和公。其父季樂，隋朝爲鷹揚郎將。羅甑生是隨秦王李世民起家的，被授予陪戎副尉這樣低的武散官，即所謂“脫落微班”，可見沒有甚麼功績可言，所以纔“志逸江湖”。顯慶四年（659）十二月十一日卒，年六十四歲。夫人康氏，儀鳳二年（677）二月卒於洛陽章善里私宅，年六十九。其子神符等於調露元年十月二十三日，將康氏與羅甑生合葬於北邙山。

章善里是洛陽城內胡人比較集中居住的地方，康武通（《彙編》545頁，《補遺》2輯，243頁）、康敬本（《補遺》2輯，234頁）、何氏（《彙編》585頁，《補遺》7輯，294頁）也曾在此坊居住。

圖版、錄文：《北圖》16冊，114頁；《洛陽》6冊，46頁；《彙編附考》9冊，No.891；《彙編》662—663頁；《補遺》2輯，274-275頁。

（榮新江）



38. 康杖及妻曹氏合葬誌（681，洛陽）

河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

康杖，字仁德，河南鞏縣人。《墓誌》稱："原夫吹律命系，肇迹東周，因土分枝，建旟西魏"這段文字幾乎與《安神儼墓誌》全同（《補遺》3，449頁），可見有關粟特胡人祖先的附會之詞，已經成爲程式化的語言。從誌文所說"曜威西謝，端拖東奔，乃矯集三川，卜居中土"，可知康杖祖上還是因爲西方不盛而東奔中國的。三川在此當指河、洛、伊，與誌文所言爲"河南鞏縣人"相符。

康杖祖安，仕於北周；父隴，隋時任職，但都沒有說具體的官職。康杖在有隋失馭之際，銷聲危行，後委名秦王府，跟隨李世民征戰，被授以陪戎副尉，與雞猷生的經歷完全相同。顯慶元年（656）二月十八日康杖去世，年六十五。夫人曹氏則以永隆二年（681）六月一日終，年七十五歲。同年八月六日，嗣子善義、善恭、善行等，將兩人合葬在邙山。從康杖三子的名字看，已經非常漢化了，在中原核心地帶的粟特人，漢化的速度要較邊疆地區快得多。

圖版、錄文：《匯編》16冊，157頁；《彙編》680頁；《洛專》6冊，64頁；《補遺》3輯，452—453頁

【榮新江】

39. 康留買墓誌（682，洛陽）

洛陽出土，石藏開封圖書館，此拓片爲國家圖書館舊藏。

康留買誌追述其先世云"漢圖方運，西河稱有地之君"，又云"本即西州之茂族"，應是粟特康國人後裔。這裏的西州，並不是指唐代行政區劃中的西州（治今吐魯番），而是泛指西域地區。其先世皆在邊疆擔任武職，"曾祖感，凉州刺史。祖延德，安西都護府果毅"；其父康洛亦有上柱國的勳官，可能也在邊疆建過戰功。後來因爲曾在内地任官而定居於洛陽附近，此即墓誌所云"後因錫命，遂爲河南人焉"。康留買本人則繼承了父祖的勇武之風，投身戎伍，曾參與對突厥的戰爭。唐朝初年，與西突厥之間多次發生戰爭，大將李勣曾率唐朝軍隊直搗西突厥王庭，擒獲其可汗。康留買可能就是在這一系列戰爭中屢有功勳，而被唐朝授予游擊將軍、守左清道率頻陽府果毅之職，後又擔當長安宫城北門長上衛士。按，頻陽府在京兆境内，密邇京畿，是戰略要地，屬左清道率管轄，貞觀十三年（639）的《齊士員造像記》中就有多位頻陽府衛士的名字，可見此府的設置至晚始於唐初，甚至可能是繼承周、隋的舊制，頻陽府果毅之職不可謂不重。而北門即指長安宫城北門玄武門，是宫城要害之地，唐初多次政變都以争奪玄武門爲勝負的關鍵。康留買擔當北門長上衛士，可謂身繫皇室安危。粟特人在入化唐朝之後，擔任宿衛之職的情形較多，例如《唐維州刺史安侯神道碑》記"侯諱附國，其先出自安息，以國爲姓。……貞觀四年，〔附國〕與父俱詣闕下，時年一十有八。太宗見而異之，即擢爲左領軍府左郎將"、《米繼芬墓誌》云"其先西域米國人也。……承襲質子，身處禁軍"，皆此例也。永淳元年七月康留買病逝於洛陽私第，十月葬於河南平樂鄉。可見康氏雖爲粟特人後裔，但已著籍河南，進入中原核心的洛陽地區。

圖版、録文：《唐宋墓誌》，203頁；《北圖》16册，176頁；《彙編附考》10册，933頁；《洛陽》6册，78頁；《輯繩》，370頁；《彙編》永淳013；《補遺》3輯，453—454頁。

（史　睿）



40. **康磨伽墓誌**（682，洛陽）

出土於河南洛陽，此拓片現藏國家圖書館。

康磨伽與康留買是兄弟，從墓誌所記世系看，他們同爲涼州刺史感之曾孫、安西都護府果毅延德之孫、上柱國洛之子。誌載康氏"其先發源於西海"、"啓迹於西州"，益可與康留買墓誌所記西州茂族相印證，不難得出康留買、磨伽兄弟出自粟特康國的結論。康磨伽也與其兄一樣，行伍出身，曾以檢校果毅之職參與對突厥的戰爭。誌云"匈奴逆命"，與《康留買墓誌》所云"匈奴背德"同義，皆指突厥與唐朝的戰爭。墓誌盛贊康磨伽的功勛，"軍無滯日，役不踰時。一舉而掃龍庭，再戰而清翰海"，那麽康磨伽參與的很可能是唐朝攻滅西突厥的戰爭。凱旋之後，唐朝酬以游擊將軍、上柱國之職。可惜康磨伽英年早逝，於永淳元年四月病逝於長安私第，其子阿善將康留買、磨伽兄弟的棺櫬一同返葬洛陽平樂鄉。

圖版、録文：《唐宋墓誌》200頁；《北圖》16册，177頁；《彙編附考》10册，931頁；《洛陽》6册，79頁；《彙編》694—695頁；《補遺》3輯，454—455頁。

（史睿）



41. 龍門石窟南市香行社社人等造像記（689，洛陽龍門）

這是刻於龍門石窟第1410窟一小龕旁邊的造像題記，以前諸家的録文皆作"北市香行社"，但據國家圖書館所藏拓本，實應作"南市"。《造像記》有關文字如下：

南市香行社

社官安僧達　録事孫香表　史玄策

常行師　康惠登　……

…　　何難迪

……　康静智

右件社人等一心供養

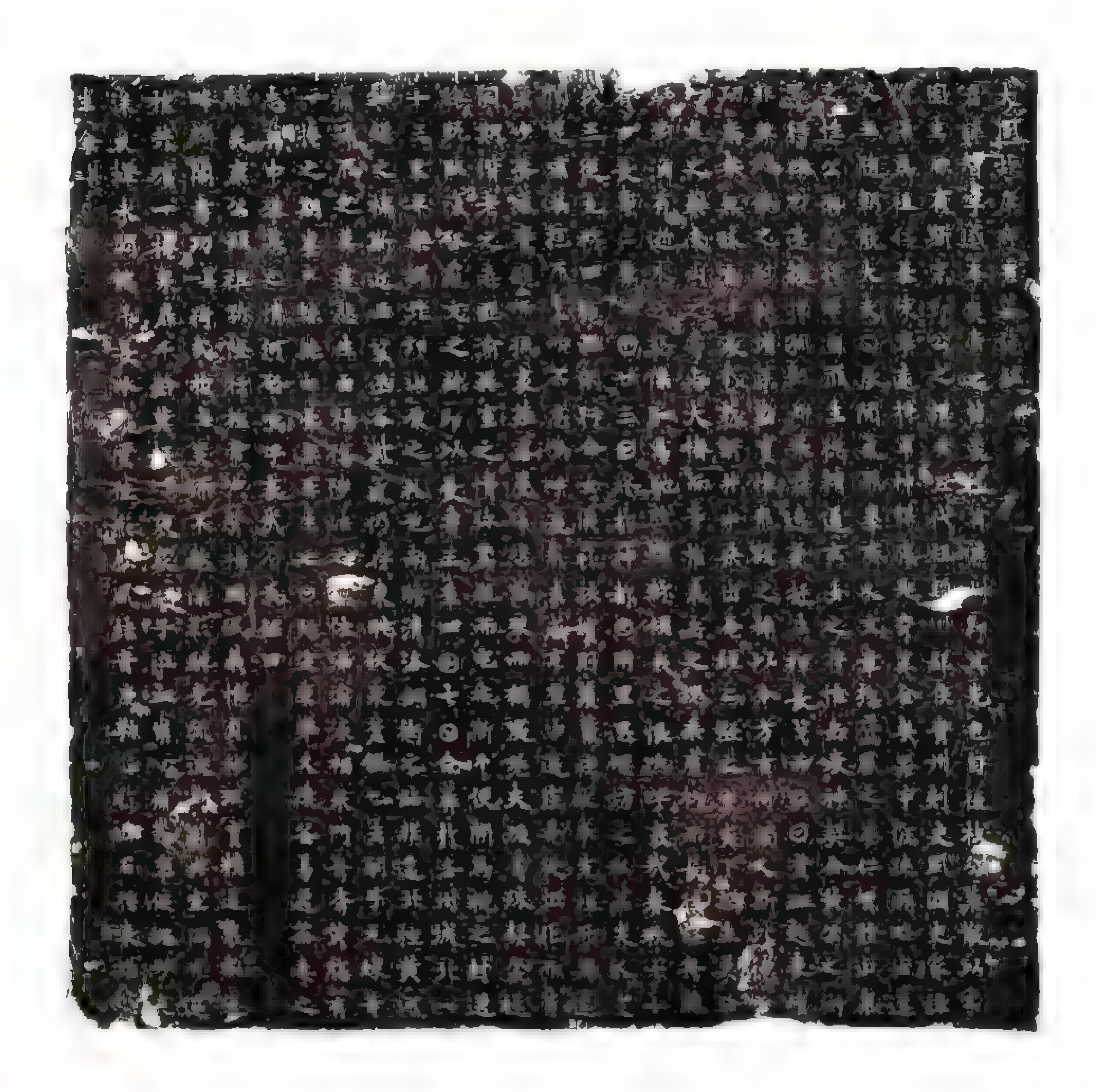
永昌元年（689）三月八日起手

從題記中列出的人名來看，該香行社的社官安僧達、録事史玄策及其他一些成員很可能是粟特人，這不僅是因爲這些人的姓氏屬昭武九姓，更因爲他們所結社的社名給我們的推測提供了更多的支持。因爲自粟特人開始充當絲綢之路貿易的主要承擔者以來，香料貿易就以其運輸便利、利潤豐厚而成爲粟特商人經營的主要商品之一，這可以在粟特文2號古信札、吐魯番出土麴氏高昌王國稱價錢文書中得到印證（姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，文物出版社，1994年，138—139頁）。題記中的内容還表明，這是一個由漢人和粟特人共同結成的香行社，或許正是在與漢族同行的合作中，這些粟特人也不自覺地經受了漢化的過程，因此不僅名字上已經漢味兒十足，而且在宗教信仰上也皈依了佛教。

還有一點值得注意的是，這一香行社在洛陽的南市。據《朝野僉載》記載，洛陽的南市西坊有胡祆神廟，每年粟特商胡都要在此宰豬烹羊，並以舞樂、幻戲助興，來進行祈福活動（唐人張鷟《朝野僉載》卷三，中華書局，1979年，64頁）。本題記所提及的香行社裏的粟特人或許就住在南市周圍的諸坊裏，因爲這樣便於他們從事經營活動，如惠和、福善、思順、修善、嘉善及章善坊，出土墓誌反映，這裏是洛陽的粟特人集中居住的區域。結合上文的題記來看，這些粟特人的信仰也不是單一形式的。

圖版、録文：劉景龍、李玉昆《龍門石窟碑刻題記彙録》下，中國大百科全書出版社，1998年，424頁；温玉成《龍門所見中外交通史料初探》，《西北史地》1983年第1期，67頁。

（畢　波）



42．康智及妻支氏合葬誌（694，洛陽）

河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

康智，字感。《墓誌》稱其爲“炎帝之苗裔”，康叔之後，恐怕是後人的附會。但其五代祖風，任潁川郡侯、青州刺史；祖仁基，陳寧遠將軍；父玉，隋朝散大夫，由此姓名和曾任南朝陳的官員來看，這一家族早已漢化，因此從其來源的記録上看不出粟特人的痕迹。但康智夫人姓支，應是小月氏的後裔。按照胡人較多内部通婚的慣例，仍應當把康智看作康國後裔。

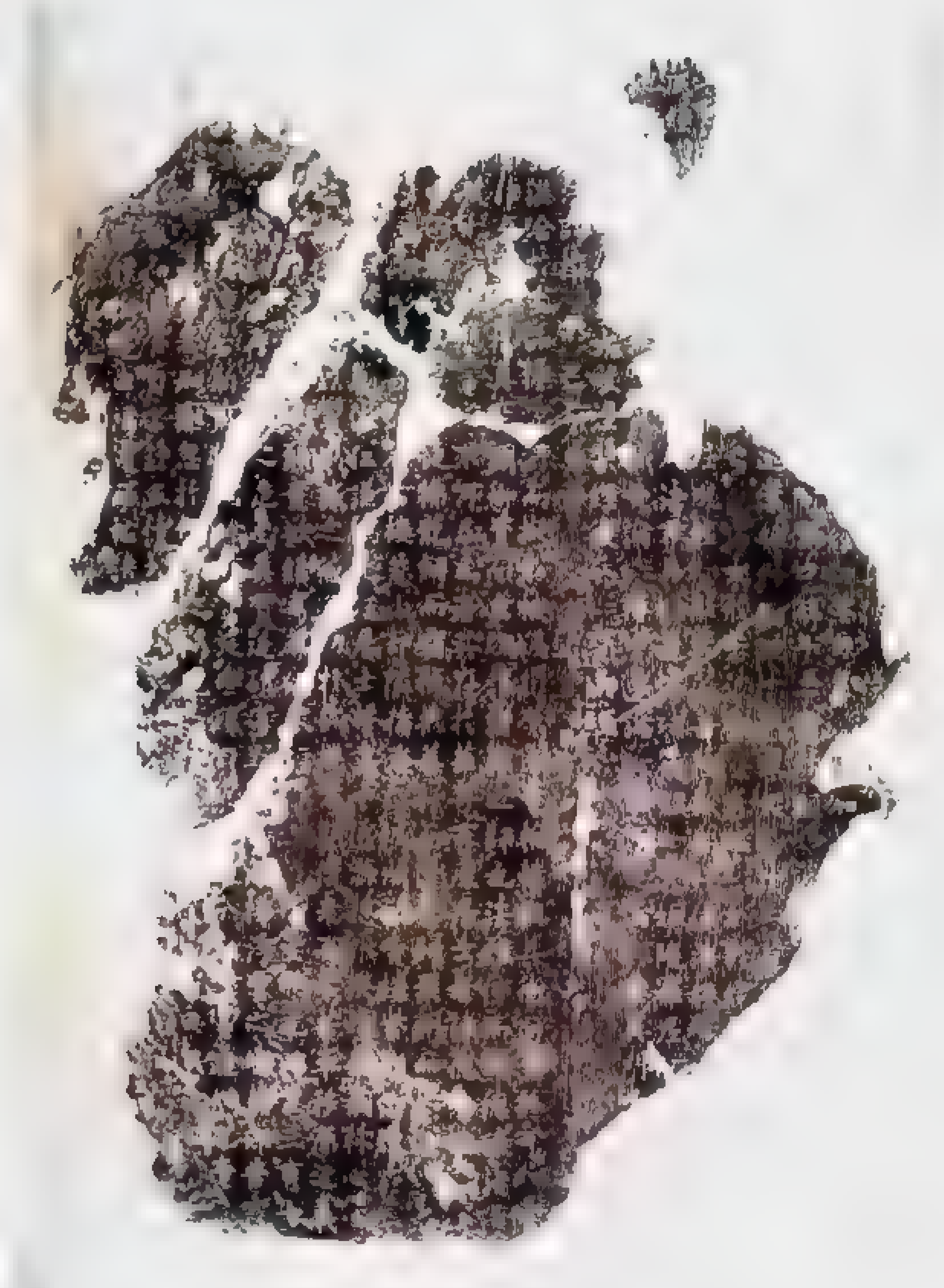
康智初爲唐朝游擊將軍，是從五品下的武散官。墓誌雖然説他精通兵法，遂得雄才遠振，但却没有甚麽實際内容。長壽二年（693）二月二十二日，卒於東都洛陽日用里思順坊私第，年七十一。夫人支氏，咸亨年間去世，長壽三年（694）四月七日，嗣子元暕等將其合葬於洛州城北三十里平樂鄉北邙山原。誌文説是支氏“三從允穆，四德幽閑，行合女儀，禮該嬪則”，完全是程式化的表揚女性的文辭。

圖版、録文：《北圖》18册33頁；《彙編》855—856頁；《補遺》2輯，330頁。

（榮新江）







43．武周康居士寫經功德記（武周，西州）

此碑爲1912年大谷探險隊得自吐魯番高昌故城，運回日本（吉川小一郎《支那紀行》，《新西域記》下卷，有光社，1937年，617頁），斷爲十塊。1914年夏，羅振玉在京都看到此碑，"不能得打本，爰携氈墨往，手拓之"（《西陲石刻後録序》），並著録於其《海外貞珉録》。此拓本於1936年入藏國立北平圖書館，現存國家圖書館善本部。1937年出版的《新西域記》下卷604-605頁間，曾刊佈最大一塊石刻的圖版，與此拓本的主體相同。唯另有小石九塊，過去從未見公佈，而此拓本右上角，存有其中一塊

之拓本。因此碑原物早已由大谷光瑞寄贈朝鮮總督府博物館，經查今韓國漢城國立中央博物館中無此碑，或許已經毀掉，如是則國圖拓本，或爲天下僅存之孤拓，彌足珍貴。

本碑楷書，有武周新字，前列佛經目録，後記一位康居士的出身、寫經緣起及功德。其所録擬抄寫之佛經目録，除幾種早期譯經外，大多數是隋唐譯著，尤其以玄奘（600—664）的譯本爲多，像六百卷的《大般若波羅蜜多經》以及一些論本，而且還有玄奘以後的譯經，最後一部，是武周政權的政治宣傳品——《寶雨經》。我們猜想康居士之所以寫這樣一些經典，目的是爲西州某寺補充大藏所缺，而這個寺院很可能是西州官寺——大雲寺，大谷探險隊收集的吐魯番寫經殘片中，有一件題"康家一切經"（《西域出土佛典之研究》，圖版 89），或許是康家捐贈佛經的遺迹。

這方《寫經功德記》不僅證明武周時期吐魯番的粟特人的佛教信仰情况，也説明了以康居士爲代表的西州當地胡人對武周政權的支持。雖然碑石殘缺較甚，但仍爲我們考察武后政權建立過程中胡人的作用、中央與地方的關係、吐魯番當地佛教的狀况，以及粟特人的佛教信仰等問題，提供了珍貴的素材。

羅振玉《西陲石刻後録》及榮新江《中古中國與外來文明》有録文，但未做標點，現依兩者録文，參照國圖拓本，重新録文並標點如下：

（前缺）

1 ］集傳□□僕□□□［

2 ］經四卷法句集□□伽羅［

3 ］阿含口解十　因緣經　卷婆［

4 ］迦葉結經八卷四十二章經一卷十二遊〔經一卷〕［

5 ］大般若波羅蜜多經六百卷分別緣〔起初勝法門經二卷〕［

6 ］菩薩□□□□□□□羅尼咒經　卷離垢慧菩薩所問禮佛法經一卷□〔大菩薩〕［

7 ］藏經〔廿卷〕〔大方廣佛華嚴〕經入法界品一卷造塔功德經一卷大炬陀羅尼經〔廿卷〕［

8 ］〔瑜伽師〕地〔論　百卷〕□□論□卷唯識廿論　卷辯中邊論　卷品類足論十八卷集異門

9 〔足論廿卷〕［　　］經　］卷大般涅槃經後分二卷寶雨經十〔卷〕

10 ］法師撰［

11 ］滋洽於生品。拯愛河而擬船栰，汲□第而等輪轅。祖其術而熏修，可以階［

12 ］空非有，□□於真空，調御資而立功，謂諸佛之師也。法雄佇而成德，諒諸佛［

13 ］敷十方，□應言之不可已已者，其在於兹。粤有康居士者，諱德□。印［

14 ］而刀淌；或勁勇過捷，拂龍劍而霜揮。總蕃捍而隆榮，歸漢朝而□寵。［

15 ］國，即以高昌立名。右接葱山，却鄰蒲海，八城開鎮，青樓紫□□烟霞［

16 ］資□義依仁，謙撝是任。居十條誡中道，滌想外機，煩惑稠林，心心［

17 ］之□□□□□□□中誡之德，進功於斷機。方期偕老百年，共卒移天之義。［

18 ］願，意欲繕寫尊經，奉福　帝主，黎元四生，下有七［

19 ］倚□□□□佇御□之危，至莫賀延磧。塞野□飈，□拂浮雲之轡；荒郊苦霧，［

20 ］凛若斯，前對□途，亦宜旋轡。娘日□□□分□之常道，如□龜［

21 ］苦如瘳，忽於□□之間，□□□□□□□□日［

22 ］海而退食。自公鐘五情□［

23 ］寫經論，寔由福履所佑，諸［

24 ］侶

（後缺）

圖版、録文：羅振玉《西陲石刻後録》；（日）上原芳太郎編《新西域記》下卷，有光社，1937 年，617 頁；榮新江《吐魯番出土〈武周康居士寫經功德記碑〉校考——兼談胡人對武周政權之態度》，《民大史學》1，1996 年，6—18 頁；《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001 年，206—207 頁。

（榮新江）

▷ 44．安思泰造浮圖銘、康法藏祖墳記（703，洛陽龍門）

長安三年（703）安思泰爲“七世先亡”造墓塔一座，現藏龍門石窟研究院，此拓片爲張乃翥先生藏。

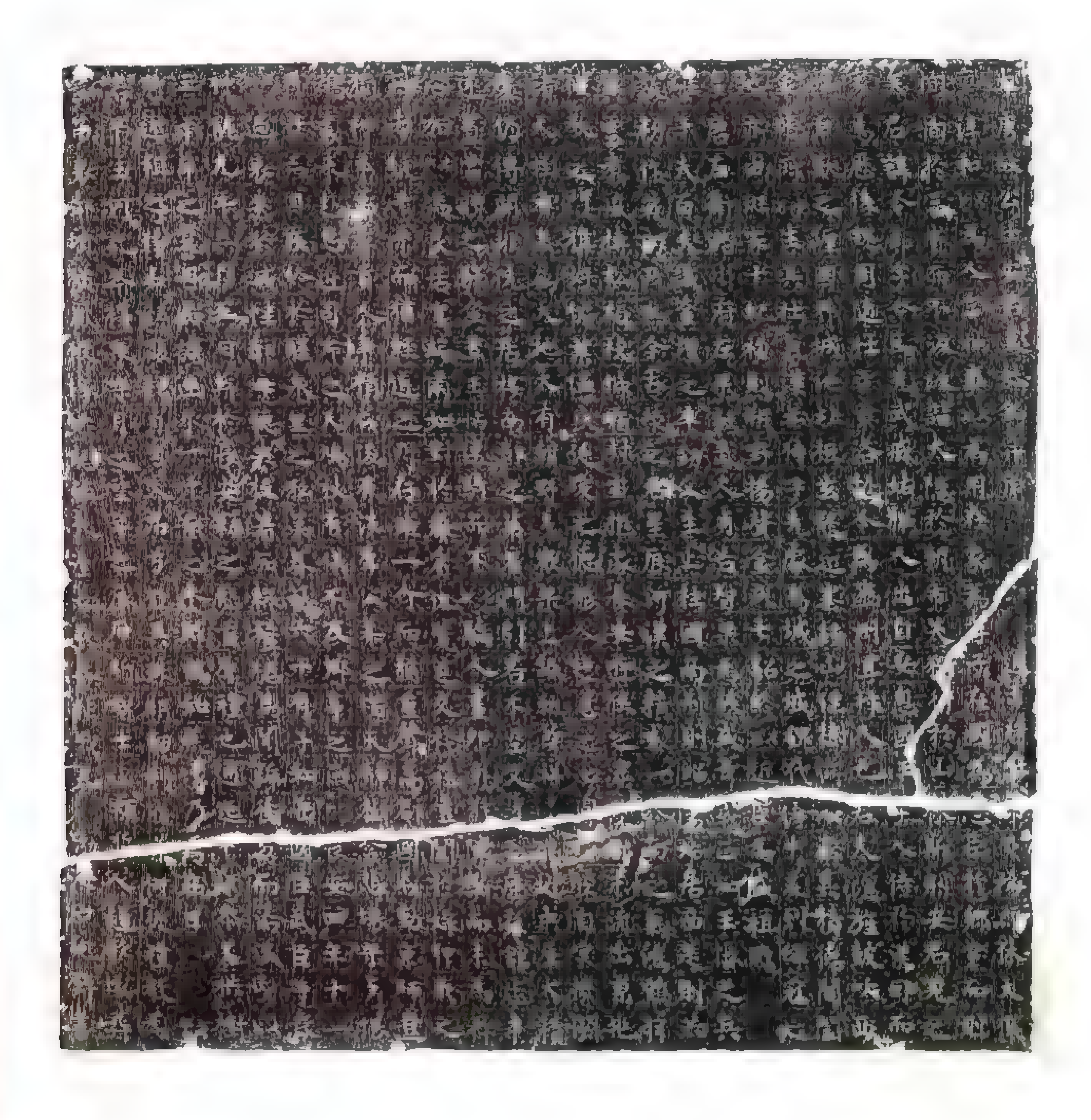
塔爲四層石製方塔，總高165釐米，底層每邊寬40釐米，高38釐米。每層之間仿磚塔式樣雕出疊澀方檐。四層之上刻上蓮花覆鉢和摩尼寶珠。石塔正面第一層爲阿彌陀佛小龕，龕左右爲男女供養人，其下是安思泰造像記，石塔第一層阿彌陀佛小龕右面爲安思泰《大周浮圖銘並序》，述其造塔緣由。温玉成先生認爲安思泰應爲唐維州刺史安附國之季子。向達先生在《唐代長安與西域文明》中，早已指出安附國爲隸屬突厥之安國人，李忠遠撰《唐維州刺史安侯神道碑》謂其出自安息，乃文人之附會。該塔第一層尚有康法藏祖墳記、裴婆造大慈大悲觀世音菩薩發願文。

《康法藏祖墳記》刻在塔第一層背面，康法藏爲唐代華嚴宗三祖，又稱康藏國師，祖先康居人，至其祖父，舉族遷至中原。《康法藏祖墳記》可補閻朝隱《大唐大薦福寺故大德康法藏法師之碑》、崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》中康法藏身世材料之不足。法藏母尹氏卒於長安元年，《康法藏祖墳記》則補刻於安思泰長安三年造《大周浮圖銘並序》之後。據温玉成先生調查，龍門石窟尚有三處有關康法藏的文物資料，可參閱温玉成《華嚴宗三祖康法藏身世的新資料》（《法音》1984年第2期）。

録文：温玉成《龍門所見中外交通史料初探》，《西北史地》1983年第1期，63—65頁。

（林世田）





45. 安令節墓誌（705，長安）

河南洛陽出土，此拓片藏國家圖書館。

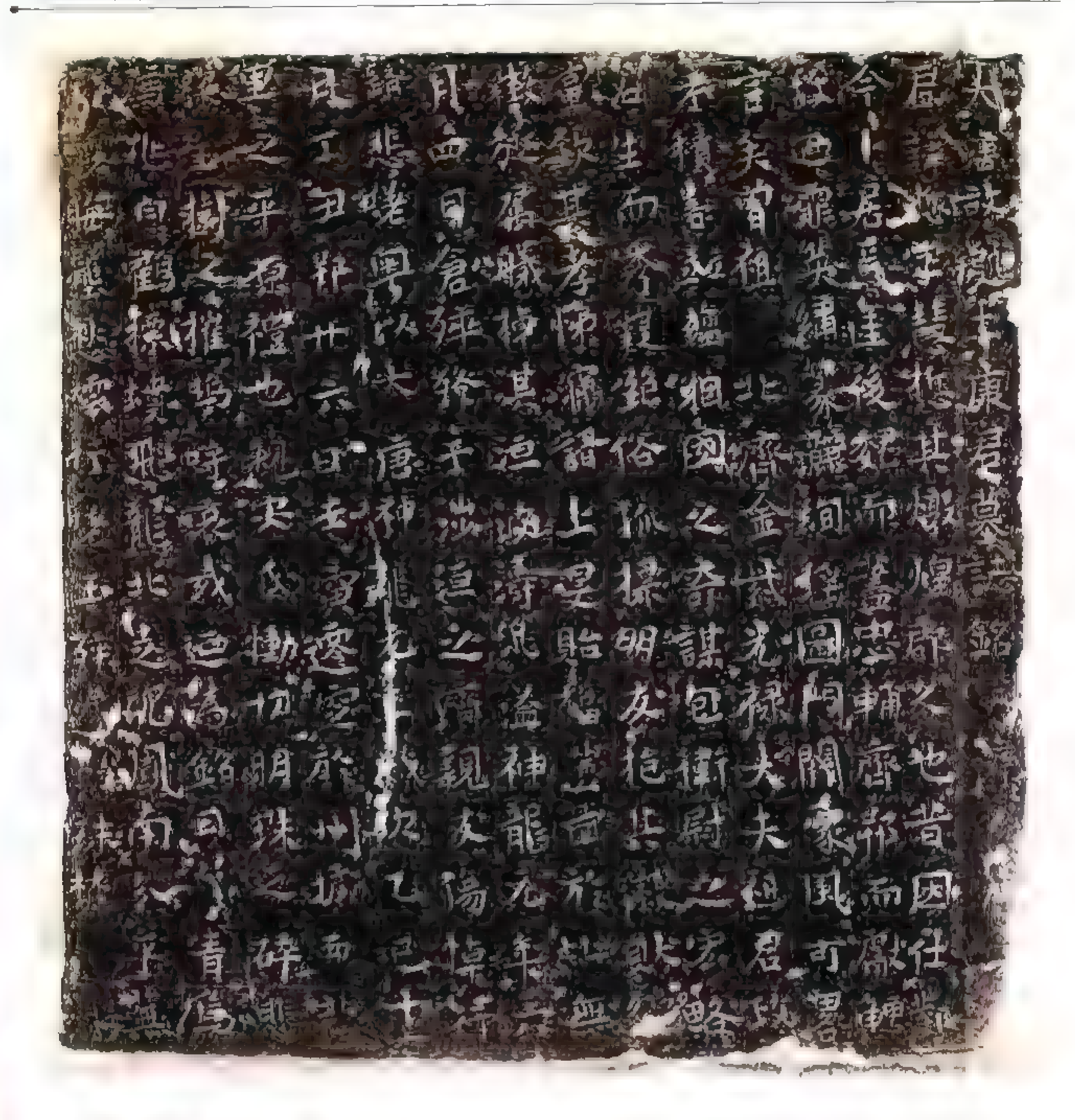
誌稱：安令節"先武威姑臧人，出自安息國。王子入侍於漢，因而家焉。歷後魏、周、隋，仕於京洛，故今爲豳州宜禄人也。"唐朝時期，不論是漢人還是胡人，在追溯自己家的祖先時，都把自己的出身和歷史上的名人聯繫起來。在這種社會風氣影響下，安姓粟特人因爲祖上沒有甚麽顯赫的人物，惟一可以稱道的應當就是漢代人侍的安息王子安世高了，因此，不少安姓碑誌都把自己的遠祖説成是安世高，而且越後來的撰作這種附會就越明顯。但安世高是個高僧，史書上從來沒有任何他留下子嗣的記録，因此，這裏的安息國的説法是不可信的。安令節是武威人，則應當和安興貴、修仁等同樣，是來自粟特安國的九姓胡人。只是安令節一家經北魏、北周、隋，入仕於長安、洛陽地區，故此成爲豳州宜禄（今陜西長武）人。與安令節一家相似情況的還有安神儼一家。

安令節祖瞻，皇唐左衛潞州上果毅；父生，上柱國，都是以武力效力唐朝的，到了安令節，住在都城京兆長安，雖然説"雅好儒業"，但實際上類似遊俠。其家族富有，像《世説新語·任誕》所説的阮仲容道北的諸阮一樣。所居宅第廣闊，接南鄰之第；其門庭如《史記·汲鄭列傳》所説的翟公之門，賓客闐門；其出入則金鞍玉帖，連騎而行，仗義疏財，縱千乘而猶輕，頗有俠士風格。因此，"聲高郡國，名動京師"。安令節的富有應該是和粟特人的經商本領有關，他所住的醴泉坊，南邊緊挨着長安的西市，不難推測他仍然操着粟特人的本行。雖然家境富有，但他不像敦煌文書P.3813《文明判集》所記載的那個吝嗇的長安縣粟特人史婆陀那樣，家中資財巨富，却不救濟親弟頡利。無怪乎爲他撰寫墓誌的進士將仕郎滎陽鄭休文這樣讚頌他："於鄉黨而則恂恂，於富貴而不汲汲；諳大隱於朝市，笑獨行於山林。"安令節以長安四年（704）十一月二十一日因病逝於醴泉里私第，年六十。有三子，名如嶽、國臣、武臣，神龍元年三月五日葬其父於長安縣之龍首原。

安令節在長安居住，當然要漸染漢風，他一邊雅好儒業，一邊又經商致富，可以説是進入長安的粟特人的一個典型過渡形態。他的兒子請滎陽大姓鄭氏來撰寫墓銘，也説明他與漢族士人有交往；而書寫銘文的石抱璧，則又出自渤海，表明他交遊的廣泛。

圖版、録文：端方《匋齋藏石記》卷二一，1909年，1—3葉；《北圖》20册，6頁；《北大》1册，109頁；《彙編附考》14册，No.1383，441—447頁；《彙編》1045—1046頁；《補遺》3輯，36—37頁。

（榮新江）



46. 康悊墓誌（705，安陽）

河南安陽出土，原存藏安陽金石保存所。此拓片爲姚景庭舊藏，現藏國家圖書館。

康悊，字慧哲，本爲敦煌郡人，北魏時入中原，因仕於鄴城，所以卜居其地。曾祖□（名缺），北齊時爲金紫光祿大夫。祖君政，父積善，雖說"亦蘊相國之奇謀，包衛尉之玄略"，但顯然沒有官職。康悊也同樣是個處士，所能稱道者，只有"朋友挹其徽猷，鄉黨欽其孝悌"兩句。不幸的是，神龍元年（705）六月四日，他在倉促間渡河水時，不幸落水身亡。同年十月二十六日，葬於相州安陽城西北二里之平原。墓誌還特別提到康悊的"親安氏"，應當是指他的母親，表明這個康姓是與粟特安姓聯姻的。

圖版、錄文：《北圖》20冊，19頁；《洛陽》8冊，62頁；《彙編》1052—1053頁；《補遺》5輯，280—281頁。

（榮新江）



47. 安菩墓誌（709，洛陽）

河南洛陽出土，原石藏龍門石窟研究院。此拓片爲張乃翥先生藏。

安菩原先爲粟特安國的大首領，其曾祖名□鉢達乾，祖名□系利□（空字爲原石未刻，當是刻工不識其字而省略），都是突厥化的名字，說明他們很早就進入漠北突厥汗國內。在貞觀四年（630）唐朝擊破突厥（墓誌中用"匈奴"代指）衙帳後，安菩或其父率部下內附歸降唐朝，仍爲首領，被授予定遠將軍的武散官稱號，如同京官的五品。安菩所率的粟特胡人部落大概被安排在靈州南界，即後來調露元年（679）所置六胡州（魯、麗、含、塞、依、契等六州）的範圍內，所以在長安四年（704）刻寫這方墓誌的時候，誌蓋即題爲"唐故陸胡州大首領安君墓誌"。

安菩入唐後，"逢北狄南下，奉敕遣衛，一以當千，獨掃蜂飛之衆，領衙帳部落，獻馘西京。"大概因此而居住在京城長安。麟德元年（664）十一月七日，卒於長安金城坊之私第，年六十四歲。同年十二月十一日，葬於長安龍首原南平郊。其夫人何氏，爲何大將軍（名缺）的長女，封金山郡太夫人。長安四年正月二十日卒於洛陽惠和坊之私第，年八十三。同年二月一日，暫時殯於洛城南敬善寺東。其子安金藏，爲母守墳，並造石墳石塔，受到中宗嘉獎，"敕賜孝門，以標今古"。景龍三年（709），安金藏將其父靈柩從長安移到洛州與其母合葬。安金藏原本是太常寺的工人，這正是粟特人擅長音樂的表現。但他名揚史册的原因，是在武則天時期，用粟特人的刺心剖腹手法，使皇嗣（後來的睿宗）躲過了酷吏來俊臣的迫害，因此在睿宗登基後，累遷右武衛中郎將。玄宗即位後，擢拜右驍衛將軍，開元二十年封爲代國公。安金藏去世後，贈兵部尚書，可以說得到了極大的殊榮，而且被收入了《舊唐書·忠義傳》。

安菩字薩，即安菩薩，嗣子金藏、金剛的名字，也極具佛教的色彩，說明這個進入長安的家族，已經信仰了佛教。

圖版、錄文：《輯繩》444頁；《彙編附考》15册，No.1463；《彙編》1104—1105頁；《補遺》4輯，402—403頁）

（榮新江）



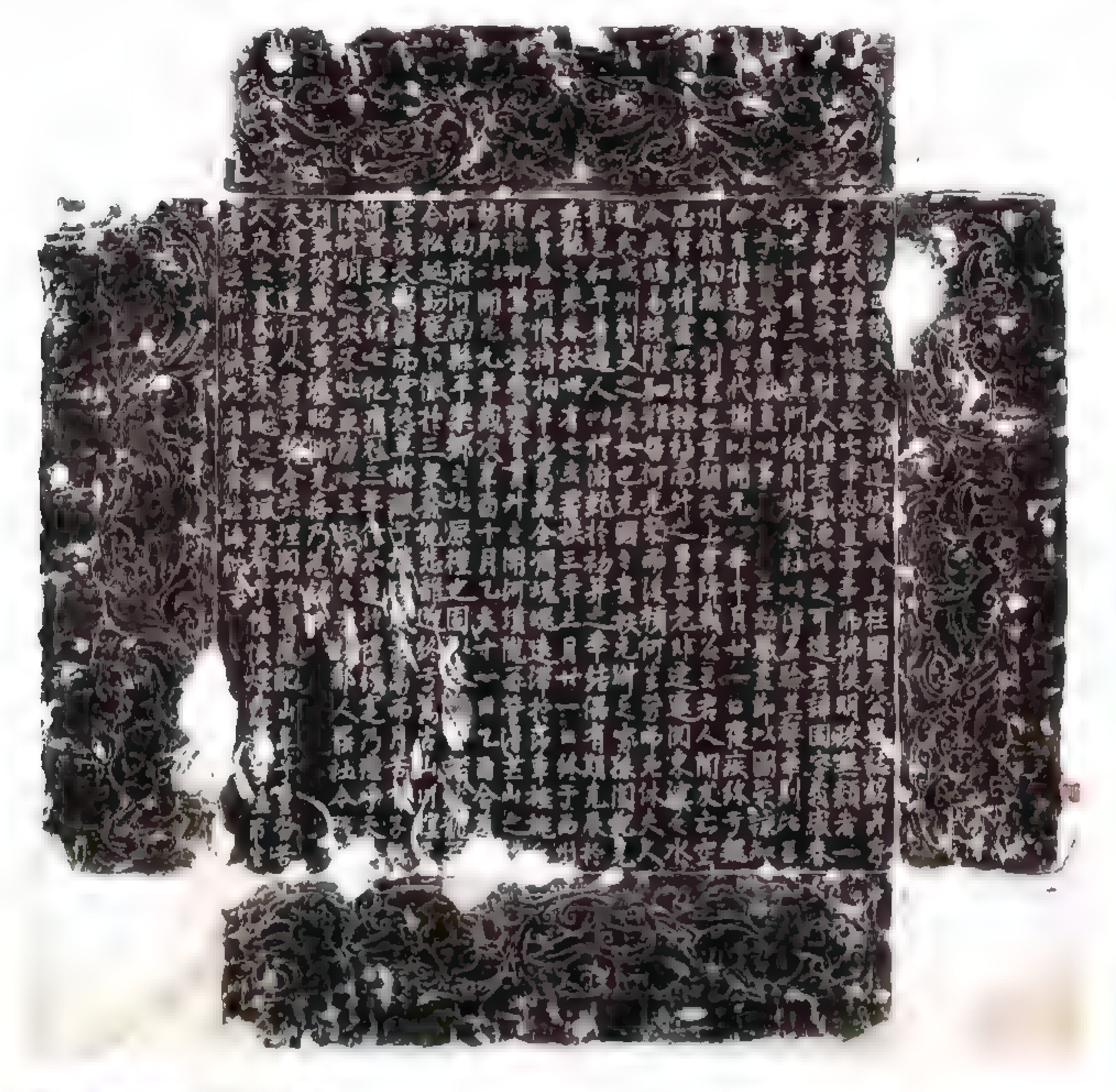
48. 安思節墓誌（716，洛陽）

河南洛陽出土。此拓片藏國家圖書館。

《墓誌》稱："其先長沙人也。家世西土，後業東周，今爲河南人也。"若依墓誌的說法，和安度一樣，其先人曾著籍長沙，但又說其家世代是住在西方的，後來來到東周曾經建都的洛陽，於是成爲河南人了。其曾祖瓚，爲隋左衛大將軍，若是實授，官位頗高。祖世，任唐朝左金吾衛弘仁府折衝，弘仁府不知所在。父暕，上柱國，雖是勛官最高級，不過唐代勛官濫授，地位很低。安思節先是"宿衛皇闈，典司文階"，做宮廷侍衛，這是許多胡人都曾經擔當過的職任。後被授予岐州（今扶風）岐山府果毅，曾"用武則斷凶（匈）奴之臂，運謀則伐單于之心"，說明曾參加與北方突厥人的戰爭。後來回到舊里，大概是信佛的原因，誌文說他"洗心妙業，結意芳緣，護法終身，持戒沒齒"，開元四年（716）四月十一日卒，時年五十八。同年五月二十七日，殯於北邙山。

圖版、録文：《北圖》21冊54頁；《千唐誌齋藏誌》585頁；《彙編》1180頁；《補遺》2輯，426—427頁。

（榮新江）



49. 康固墓誌（721，洛陽）

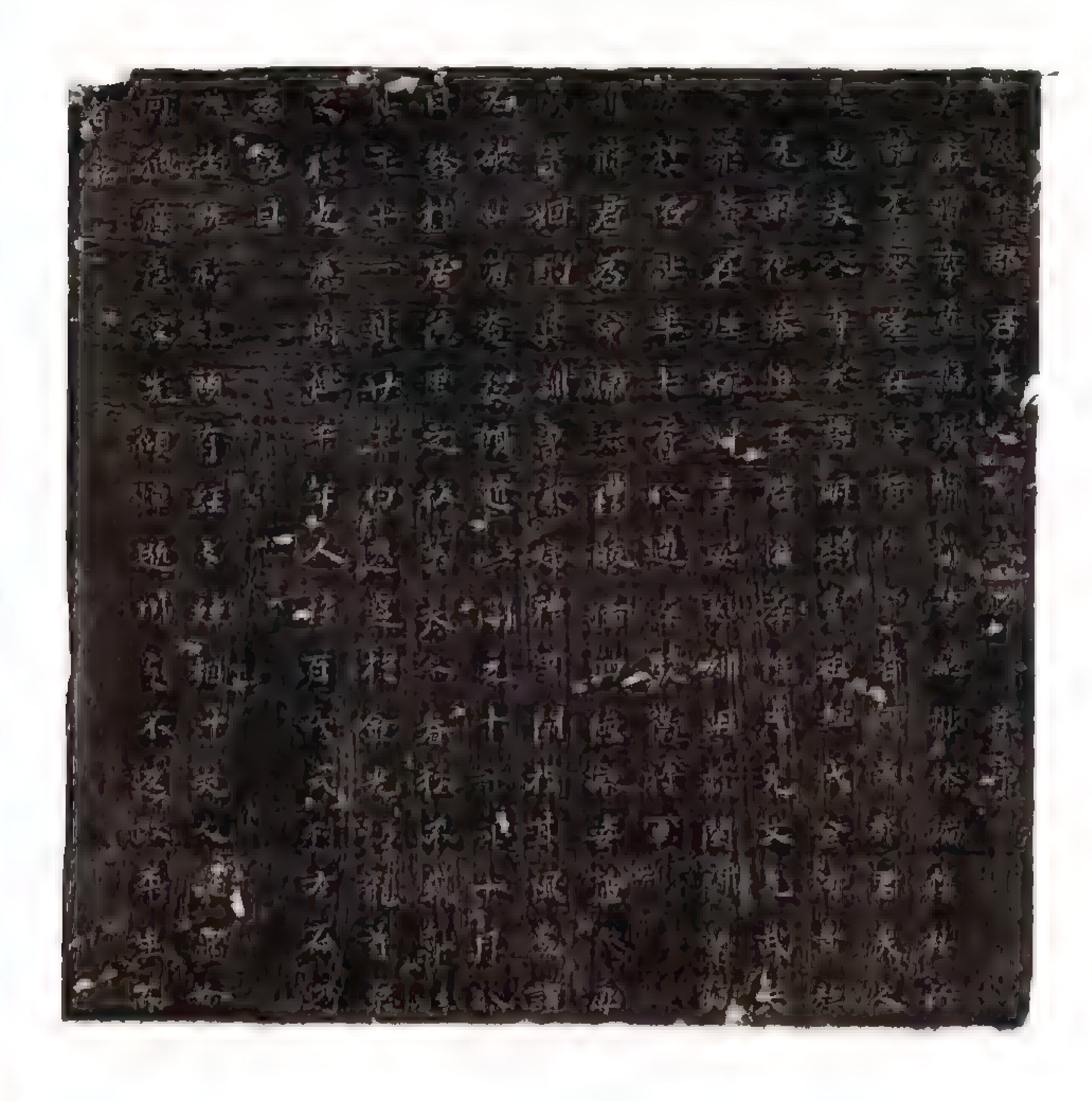
洛陽出土，此拓片爲胡聘侯舊藏，現藏國家圖書館。

誌載康固曾在西州（今新疆吐魯番）、易州（今河北易縣）等地爲官，開元八年（720）十月卒於魏州（今河北大名）館陶縣別業。其妻趙氏，成州太守之女，卒於垂拱□年（687）□月。兩人合葬於河南縣平樂鄉。康固著籍內地，娶漢族官人之女爲妻，其墓誌以典雅的駢文寫成，書法也俊朗舒展，表現出濃郁的漢文化特徵。

康固曾經任官的西州是粟特人進入中原的前沿地帶，出土有北涼時代記載高昌祆祠的文書，說明自十六國時期開始就有粟特人居住，唐代西州設有崇化鄉，是主體爲粟特人的行政區劃。康固在西州任職，很可能反映了唐朝政府任用入籍粟特人來管理西州粟特聚落的史事。

圖版、録文：國家圖書館石刻拓片資源庫（http://202.96.31.42:9080/rs/index.htm）

（史　睿）



50. 曹明照墓誌（723，長安）

陜西西安出土，此拓片爲章鈺舊藏，現藏國家圖書館。

誌題爲"曹氏譙郡君夫人墓誌銘並序"，與通常女性墓誌名稱"某府君某氏"的格式完全不同，可說是唐朝女性墓誌的一個變例。誌文中稱曹氏爲"譙郡君"，還直言其名諱"明照"，這也是唐朝女性墓誌中不多見的情況，所以該方墓誌爲我們研究唐朝婦女的社會地位提供了可貴的材料。

誌中記載曹氏"曾祖繼代，金河貴族；父兄歸化，恭維玉階"，表明其本非中原人士，而是異族歸附之民。我們知道，"金河"從地理概念上來講，它基本上位於唐朝關内道北部單于都護府境内；從文化意義上來講，它則與突騎施有很密切的關係。此外銘文言"天街既形，髦頭有經，經緯相汁（疑爲葉字之誤），夫人誕靈"。毛漢光先生曾提到，《史記》中昴爲旄頭，胡星也（《彙編附考》18册，29頁）。所以曹氏所在的家族極有可能是進入西突厥突騎施部落的西域曹國人。誌文中還稱"夫人曹氏，諱明照"，其名稱具有濃厚的祆教意味，這更加堅定了我們對於曹氏身份的推測。

文中提到曹氏"年十有八，適左驍衛折府君爲命婦"，"折"姓在中國古籍中記載很少，陳連慶先生將其考證爲鮮卑禿髮部折掘氏，主要活動於雲朔地區（《中國古代少數民族姓氏研究》，吉林文史出版社，1993年，81—82頁），其他一些零星折氏也皆是在代北地區捍衛邊郡的武人，而唐朝史籍記載中極少見此姓，此處折君未言姓名，實在遺憾。不過其應該也是出身北方地區，與曹氏的生長環境相近。

曹氏居住於長安城居德坊，位於城西第二街，緊鄰金光門，誌中言其葬於"金光坊"，蓋得名於此。《金石續編》中記"清嘉慶二十五年十月出於長安西鄉"，與誌中下葬地點也基本吻合。

圖版、録文：《北圖》22册，40頁；《北大》2册，126頁；《彙編》，1284頁，《彙編附考》18册，23～30頁。

（李丹婕）

51. 安孝臣墓誌 （734，洛陽）

河南洛陽出土。此拓片藏國家圖書館

安孝臣和他的三個兒子的名字興宗、承宗、榮宗，都是地道的漢名，但從他的姓來看，應當是落籍太原的粟特人後裔。墓誌題"大唐故潞府副將澤州太行鎮將驍騎都尉安府君之墓誌銘"，則他是唐朝駐守河東道澤州（今山西晉城）太行鎮的鎮將。開元二十二年（734）二月八日，卒於洛陽敦厚里之私第，年僅四十六歲。同年四月九日，葬於河南縣平洛鄉邙山其母的墳塋內。其三子並在其生母塋內，造《尊勝陀羅尼經》石幢，高一丈五尺，又在墓所寫《華嚴經》一部，願其亡靈往生淨土。這表明到唐朝中葉，受漢人的影響，中原地區的粟特人當中，信仰佛教的現象已經比較普遍。

圖版、錄文：《北圖》23冊，128頁；《洛陽》10冊，91頁；《彙編》1433頁；《補遺》2輯，503頁。

（榮新江）



52．康庭蘭墓誌（740，洛陽）

河南洛陽出土。原石藏河南博物館，此拓片藏國家圖書館。

誌文中康庭蘭未著籍貫，世系部分也沒有將其和康叔之類的歷史名人聯繫起來，而是說“康氏家諜詳焉”。其曾祖匹，爲唐朝游騎將軍（從五品上武散官），守左衛翊府中郎將；祖摩，歸德將軍（從五品下武散官），行右領軍衛將軍，都是效職於唐朝中央十六衛的軍事將領。父頗颯，雲麾將軍（從三品武散官），上柱國，沒有實際的職位。和其祖上一樣，康庭蘭也是在中央十六衛中任職，爲壯武將軍（正四品下武散官），行右威衛翊府左郎將，上柱國，其職責是“或執戟階墀，或爭鋒絕漠”，而以“宿衛闕庭”的時間最長。開元二十八年（740）九月某日，卒於東都洛陽温柔里之私第，年六十五。同年十月十七日瘞葬於河南之杜郭原。

康庭蘭一家較早進入中國，他的名字已是很典型的漢名，不過其曾祖、父親的名字都還保留着粟特人名的一些特徵。雖然如此，因爲他們都以武職效力於唐王朝，與漢人接觸較多，故而漢化的程度也較深。特別是康庭蘭本人，不僅信仰了佛教，而且從誌文中所述“暨於晚歲，耽思禪宗”可知，他晚年時產生濃厚興趣的甚至是佛教中最爲中國化的一派——禪宗，足見其漢化程度之深。

圖版、録文：《北圖》24冊，127頁；《洛陽》10冊，188頁；《彙編》1511頁；《補遺》4輯，438頁。

（畢　波）



53. 九姓回鶻可汗碑（漠北）

該碑19世紀末由俄國探險隊發現於漠北唐代舊回鶻首府哈喇巴嘛沙兖（今蒙古人民共和國烏蘭巴托以西400公里處）附近。發現時已斷裂成多塊，碑文也有嚴重損壞。該碑立於漠北回鶻汗國保義可汗時期（808—821年），用漢文、粟特文和突厥文三種文字銘刻，表明了當時回鶻國內三種文化的共存狀態。其中，漢文部分保存最爲完整，突厥文部分因殘損嚴重幾乎無法釋讀。此拓片爲陸和九舊藏，現藏國家圖書館。

此碑主要記載了回鶻從建國以來直至保義可汗時的歷代可汗事迹。回鶻爲鐵勒的一支，6世紀中葉起服屬於突厥。開元中，東突厥衰亂，回鶻逐漸强大。碑文着重記載了762－763年間，牟羽可汗率兵助唐征討史朝義，恢復東都洛陽，並將四位摩尼教僧侶帶回漠北。這些摩尼僧很可能就是粟特人，正是在他們的教化下，牟羽可汗皈依了摩尼教，而該教也漸漸取代原始薩滿教成爲回鶻國教。公元8世紀末，吐蕃聯合葛邏祿進攻西域，佔領北庭。在懷信可汗（795—808年在位）的率領下，回鶻與吐蕃、葛邏祿對北庭展開了激烈的爭奪，並取得了最終勝利。北庭之戰後，回鶻進一步與吐蕃爭奪塔里木盆地北緣地區，並追殲葛邏祿。該碑不僅是漠北回鶻數百年國運的歷史性見證，也是記録摩尼教官方傳播的宗教性豐碑。

圖版、録文：W. W. Radloff, *Die Altturkschen Inschriften der Mongolei*, vol.3, Peterberg, 1895, pp.283-298；O. Hansen, "Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun", *Journal de la Société Finno ougrinne* XLIV,1930,pp.3-39；Y.Yoshida, "Some New Readings of the Sogdian Version of the Karabalgasun Inscription", *Documents et Archives provenant de l'Asie Centrale*, Kyoto 1990, pp.117—124;J. Hamilton, "L'inscription trilingue de Qara Balgasun d'après les estampages de bouillane de Lacoste", *Documents et Archives provenant de l'Asie Centrale*,pp.125—134；林梅村等《九姓回鶻可汗碑研究》，《歐亞學刊》1輯，1999年，151—171頁。

（王媛媛）



54. 大唐博陵郡北嶽恒山封安天王之銘（748，北嶽）

天寶七載（748）五月十五日建立。通高2.78米，寬1.02米，厚0.43米。此碑現保存在河北曲陽縣北嶽廟內。此拓本原爲顧廣圻、瞿氏鐵琴銅劍樓舊藏，現藏國家圖書館。碑文撰人爲"左羽林軍兵曹參軍直翰林院學士供奉上柱國李荃"，書人爲戴千齡。碑陰由康傑撰文，戴千齡八分書。

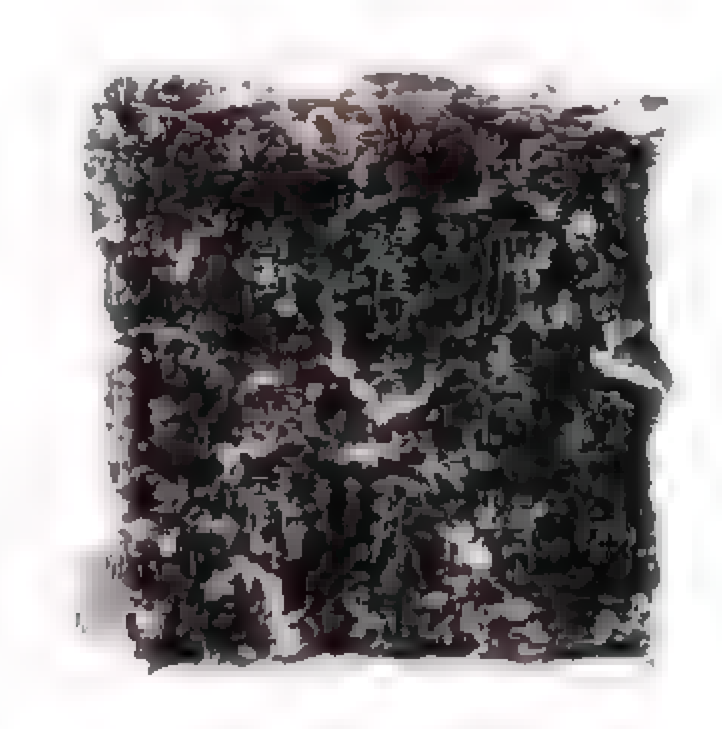
唐代的五嶽神爲民衆所信仰，如北嶽廟"爲遠近祈賽，有錢數百萬"（《舊唐書》卷九九《張嘉貞傳》，3092頁）。此碑則是博陵郡（定州）太守賈循爲紀念天寶五載（746）正月唐玄宗封北嶽恒山神爲安天王而立。由碑陰所謂："吾君崇其秩禮以答嘉休，賈公載刊穹册，式旌不朽。"值得注意的是，碑文也記載了安禄山的官職："驃騎大將軍員外置同正員，兼范陽郡長史、柳城郡太守，平盧節度，支度、營田、陸運、兩蕃、四府、河北海運，兼范陽節度，經略、支度、營田副大使，採訪處置使，兼御史大夫，上柱國，柳城縣開國伯，常樂安公曰禄山，國之英也。"據《舊唐書·安禄山傳》載：他在天寶元年（742）任首任平盧節度使，三載又兼任范陽節度使，六載加御史大夫，皆與此碑所記相合。所謂"威懾遼海，霜明塞秋，日戎朝鮮，繫頸請命"，也是頌揚安禄山鎮守東北、華北邊鎮的功勛。不難看出，早在起兵之前八年，安禄山由於屢立戰功，已身兼平盧、范陽兩鎮節度，并由於其採訪使的職務，可在河北地區黜陟官吏，權勢極大。因此，在其管内的博陵郡建立此碑時，依然要將其名字與功德列在最顯著的位置上，雖然太守賈循纔是立碑的實際主持者，這從碑陰盛讚其德政即可看出。

此外，安禄山與賈循的淵源頗深。據《新唐書·忠義·賈循傳》載："安禄山兼平盧節度，表爲副，遷博陵太守。禄山欲襲奚、契丹，復奏循充禄山副，使知留後。九姓叛，禄山兼節度河東，而循亦兼雁門副之。"可見賈循係安禄山一手提拔，被視作腹心。因此，天寶十四載起兵之後，遂以賈循爲留後鎮守幽州。顏杲卿舉義兵於河北，賈循計劃響應，謀泄被誅。

禄山爲營州柳城人，故其爵爲"柳城縣開國伯"，但碑稱其郡望則是"常樂"。常樂在北魏、北周時立爲郡，屬瓜州（治敦煌）。隋初改爲縣。唐武德五年（622）改瓜州爲沙州，於常樂縣立瓜州。七年，改常樂爲晉昌縣。唐長孺《跋唐天寶七載封北嶽安天王銘》（《山居存稿》，中華書局，1989年，273－292頁）從安禄山不依附武威安氏而稱常樂一點，懷疑其先人或許是世居瓜、沙的胡人。榮新江則指出，代宗時邵說《代郭令公請雪安思順表》云禄山"本實姓康"，考慮到位於河西走廊的常樂的確是入華粟特康姓的一個落腳點，因這種說法值得認真考慮（《北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落》，《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001年，59－62頁）。最後，爲碑陰撰文的康傑，顯然也是一個粟特人，只是其名字已經相當漢化了。

圖版、録文：《金石萃編》卷八八；石永士、王素芳、裴淑蘭《河北金石輯録》，河北人民出版社，1993年，77－79頁。

（雷　聞）



55. 康君妻翟氏墓誌（749，洛陽）

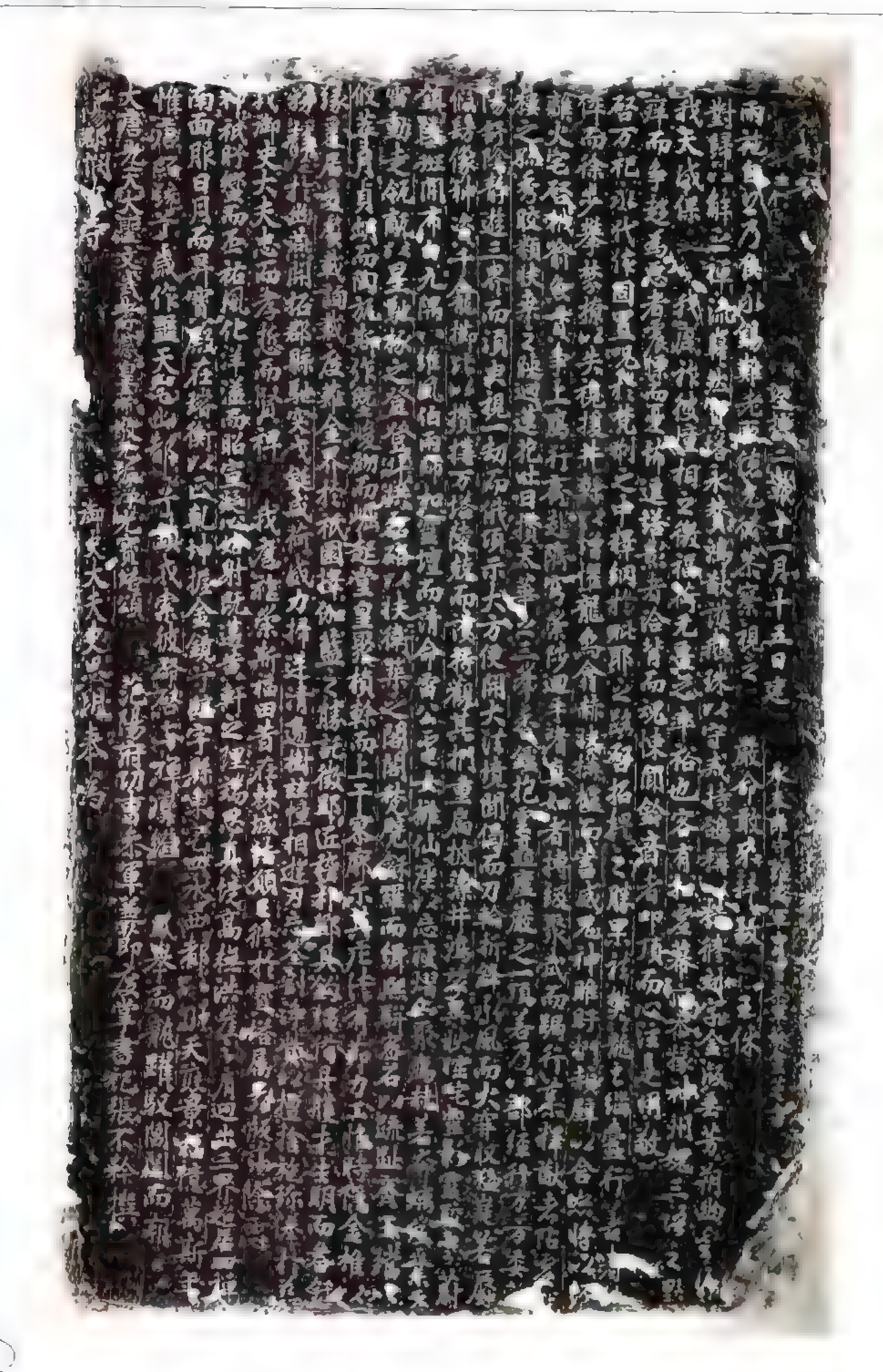
河南洛陽出土，原石藏河南博物館，此拓片藏國家圖書館。

此墓誌篇幅較短，由墓誌標題可知墓主翟氏爲康君之妻，但誌文中並無康君的詳細記録，我們甚至連他的名字都不知道，只是從標題上瞭解到他是以使者身份入唐的康國酋長、大首領。或許因爲戀慕中國文化而不願西返故土，遂留居洛陽，並娶妻生子。他死於翟氏之前抑或之後，也無從知曉。

衆所周知，入華的昭武九姓胡人的通婚對象主要還是昭武九姓，其次爲其他胡族，如來自吐火羅的羅氏和至今歸屬不明的翟氏，其次纔是漢人。誌文雖言翟氏爲汝南上蔡郡人，但翟姓爲胡姓已是不争的事實。康君爲奉使入唐的康國大首領，初至中國，自然要保留本民族的習俗，娶妻首選還是本民族女子，可能是没有遇到合適的對象，所以就娶了同爲胡人的翟氏。從吐魯番文書和墓誌材料中可知，昭武九姓胡與翟姓的關係也是非常密切的，這對於弄清翟姓的歸屬具有很重要的意義。翟氏天寶八載（749）六月九日終於洛陽福善坊宅，年七十八。同年八月十日，葬於河南縣平樂鄉之原。

圖版、録文：《北圖》26 册，7 頁；《洛陽》11 册，121 頁；《彙編》1634 頁；《補遺》5 輯，382—383 頁。

（畢　波）



56．憫忠寺寶塔頌（757，范陽）

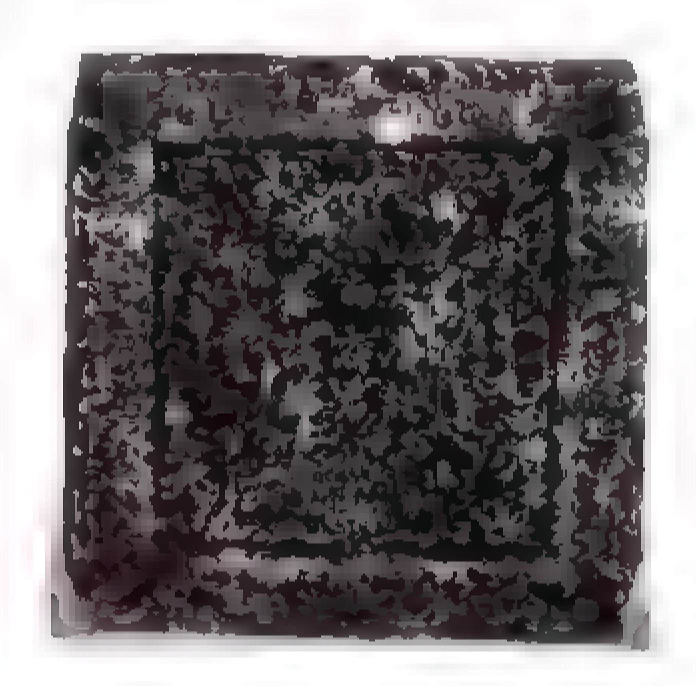
唐肅宗至德二載（757）十一月立，碑在今北京宣武區法源寺内。此拓片現藏國家圖書館。

此碑文字五行，張不矜撰，蘇靈芝書。憫忠寺是唐太宗征伐高句麗返程中經過幽州時爲陣亡將士薦福所建，故名曰憫忠寺。寺内原有兩磚塔，高約十丈，爲安禄山、史思明所建。安、史皆爲營州雜種胡，同屬一個粟特部落。因爲通曉多種語言，曾爲“互市牙郎”，正表現出粟特人善於經商的特性。安、史等粟特人在與奚和契丹的戰争中成長起來，逐漸形成幽州軍事集團，唐朝依靠這一集團對抗外患，但同時也養癰爲患，培養了不少粟特戰將，爲日後的叛亂埋下了禍根。安、史借助粟特人共同的祆教信仰，以“光明之神”的化身，凝聚、動員胡人的力量，發動了武裝叛亂。

唐玄宗天寶十四載（755），安禄山、史思明共同起兵叛亂。唐肅宗至德二載，安禄山爲其子安慶緒所殺，慶緒猜忌史思明，派安承慶、安守忠等往幽州削奪史思明的兵權；於是史思明以所部十三郡降唐，被任命爲河北節度使，封歸義王。史思明將爲頌揚安禄山所建的碑文改成頌揚唐肅宗皇帝。此碑原刻於史思明未降以前，所用國號、尊號、年號、職官、地名等，皆是叛軍所屬，及降後，全部改爲唐朝的名號、正朔，所以原碑“大唐”、“光天大聖文武孝感皇帝”、“至德”、“范陽”等字石面明顯凹陷，是改刻的痕迹。此後不久，唐軍九節度圍困安慶緒於安陽，史思明率兵來救，復叛於唐，後被其子史朝義所殺。1966年豐臺區林家墳發現一座唐代石室墓，據考爲史思明墓。墓中以玉册隨葬，稱史思明爲“昭武皇帝”，其子史朝義也以帝王自居。

圖版、録文：《金石萃編》卷九一，5頁；《北圖》27册，3頁。

（史　睿）



57. 石崇俊墓誌（797，長安）

陝西西安出土，原石及拓片皆藏國家圖書館。

墓誌記石崇俊曾祖以使者身份“至自西域”，而“祖諱寧芬，本國大首領、散將軍”，由此可以肯定，他們一家是來自中亞昭武九姓中的石國，而且應當是石國的名門貴族。其父思景，爲涇州〔涇〕陽府左果毅。墓誌記他們先家關内，後落籍爲張掖人。位於絲路主幹道河西走廊上的張掖，因其優越的地理位置，所以一直是東來粟特人所選擇的居地之一。石崇俊之前著籍此地的粟特人，還有史訶耽夫人康氏（《補遺》7，284—285頁）、康敬本（《補遺》2，234頁）和安懷（《補遺》2，325－326頁）。直至唐代中葉這裏還有遷居來不久的粟特人，這一點可由俄國收藏的敦煌文書《唐開元二十三年（735）張掖縣户籍》（Dx.3820+Dx.3851+Dx.11068）來佐證。該户籍記載當地居民受田四至時，提到曹致失鼻，一個具有典型的粟特人名的曹國人。

安史亂後唐人對昭武九姓胡的仇恨和猜忌日深，故而許多在華粟特人都採用改姓、改郡望或隱瞞出身來源的方式來保護自己（榮新江《安史亂後粟特胡人的動向》，《暨南史學》2，2003年），但《石崇俊墓誌》中並未掩蓋其出身，這可能和他自己爲一介平民，並無一官半職，因此不怕人家把他和安史亂軍有所牽連有關吧。

至於石崇俊的信仰，誌文記其“而後迴向釋氏”，由此一句及其祖父典型的粟特風格的名字來看，可能他的父祖輩應該都是信仰自己本民族的祆教的，他自己起初也是信仰祆教的，後來纔皈依佛教的。

墓誌圖版、録文：《北圖》28册129頁；《北京》2册23頁；《彙編》1892—1893頁；《補遺》4輯，472頁。

（畢　波）



58．石默啜墓誌（816，易縣）

河北易州市出土，端方藏石，此拓片爲章鈺舊藏，現藏國家圖書館。

石默啜的名和字相同，"默啜"這兩個字又和後突厥汗國的可汗默啜的漢文名字完全一樣，因此可以說石默啜的名字應當是來自突厥語，這或許透露出他是從漠北草原進入中原的，墓誌題"樂陵郡石府君"，則其著籍爲樂陵郡人，唐朝無樂陵郡，此或指北魏樂陵郡（在今山東樂陵縣南）。我們雖然不能相信誌文所說的他是後趙石勒之後，但從他娶康氏爲妻，以及他的突厥化名字來看，他應當是粟特石國人的後裔。

石默啜的祖、父沒有甚麼事迹可尋，他本人最終的結銜是"唐義武軍節度易州高陽軍馬軍都知兵馬使銀青光祿大夫兼監察御史"，是義武軍節度使轄下的易州（今河北易縣）高陽軍的馬軍都知兵馬使，爲義武軍節度使渾鎬的手下將領。元和十一年（816）一月十一日，卒於本鎮易縣南坊之別業，享年七十二。夫人康氏，有子二人，長曰少琳，次曰少清。

圖版、錄文：《北圖》29冊，106頁；《北大》2冊，59頁；《彙編》2024—2025頁；《補遺》4冊，481頁

（榮新江）



59. 石忠政墓誌（825，長安）

陝西西安出土。端方藏石。此拓片藏國家圖書館。

石忠政，字不邪，名與字的文意相互對應，由此看不出他和粟特人有無關係，但其妻為何氏，石、何二氏都屬昭武九姓，由此我們懷疑石忠政是粟特人的後裔，但不敢肯定。石忠政生於京兆府，屬於萬年縣人，住在崇仁坊，"清閑不仕，自居其家"。不過他所居住的崇仁坊，"北街當皇城之景風門，與尚書省選院最相近，又與東市相連，選人京城無第宅者多停憩此。因是一街輻輳，遂傾兩市，晝夜喧呼，燈火不絕，京中諸坊莫之與比。"（《長安志》卷八）而且這裏還是東都等二十一個節度使或州的進奏院所在，十分熱鬧，不知石忠政在此如何討得安靜。何氏和石忠政分別於元和二年（807）和長慶二年（822）去世。

圖版、錄文：《北圖》30冊，53頁；《北大》2冊，80頁；《彙編》2086頁。

（榮新江）



60. 米寧女九娘墓誌（846，揚州）

江蘇揚州出土。張丙炎、端方藏石，此拓片張丙炎、端方遞藏，現藏國家圖書館。

一般來講，米姓多出自粟特的米國，因此我們懷疑這裏的米寧，也是粟特人的後裔。當然到了米寧女九娘的時候，或許已經完全漢化，至少墓誌對她的描寫，與對漢族室女的讚譽之辭一樣。值得注意的是，米寧住在揚州江陽縣布政里，九娘以二十一歲的弱齡，以會昌六年（846）卒於此，葬在城東弦歌坊之平原。揚州是中晚唐時期的重要城市，所謂"揚一益二"，而且是一個聚集了大量外國商客的國際貿易都會。過去我們知道揚州有大量的波斯、大食商人，《舊唐書》記載，安史之亂後，劉展作亂，揚州長史、淮南節度鄧景山引平盧副大使田神功率兵馬討賊，"至揚州，大掠百姓商人資產，郡內比屋發掘略遍，商胡波斯被殺者數千人"。《鄧景山傳》作"商胡大食、波斯等商旅死者數千人"。由米九娘墓誌我們知道，揚州也可能有粟特商人或居民的存在。

圖版、錄文：《北圖》31冊，146頁；《北京》2冊，97頁；《彙編》2244－2245頁。

（榮新江）



61. 契苾氏妻何氏墓誌（846，長安）

陝西西安出土，端方藏石，此拓片藏國家圖書館。

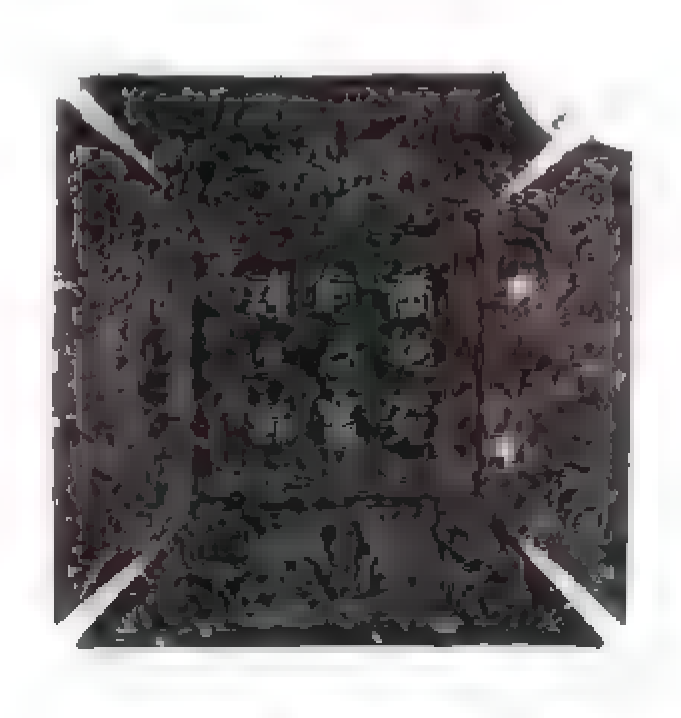
誌名爲"唐左衛大將軍兼御史中丞契苾公妻何氏墓誌並序"，根據《契苾通墓誌》中"公娶廬江何氏"的記載，可知此即契苾通之妻，早夫九年去世（《補遺》1輯，358－359頁）。誌中言"夫人何氏，望在廬江郡"，似乎很難判斷其爲西域何國人，然而結合何文哲等人的"廬江"郡望，加之其嫁於鐵勒契苾部人，我們便不難看出這是一個粟特人與北方游牧民族通婚的絶好例子。

誌文中載"其先皆有功勞，代爲將家，門傳武略。威名馳振，人皆慕焉"，可見何氏出身自一個武將家庭，且其父親爲"單于府兵曹參軍"。單于府即單于大都護府，位於陰山之陽、黄河之北，之後爲振武節度使的治所。那麼何氏應該生長於北方地區，而契苾通年輕時亦"效職於單于府"，這樣便很容易理解兩人的結合。契苾通屢得榮勛，在離開單于府後，連續擔任了勝、蔚、儀、丹四郡守，因此該墓誌中稱何氏"從良夫歷戰郡"。誌文中對何氏稱讚有加，對内則"動有威儀，克勤婦道"，對外則"飲食必精，饋賚必厚"，想必這便是契苾通事業得以蒸蒸日上，而其後人又能有所作爲的重要原因吧。

何氏"會昌六年十二月廿四日，終於丹州"，其時契苾通仍然在世，所以只能忍受"胡越之地隔，死生之别離"，而且恰逢公事在身，只得是兒子"護喪歸葬"，暫安置於振武軍駐地附近。

圖版、録文：《北圖》32册，15頁；《北大》2册，113頁；《補遺》4輯，180－181頁；《彙編》2260－2261頁。

（李丹婕）



唐故內五坊使押衙銀青光祿大夫試殿中監上柱國安府君

誌銘并序

62．安珍墓誌（850，河陰）

河南滎陽出土，此拓片爲叢蘭西耕石齋舊藏，現藏國家圖書館。

誌云安氏世爲東平郡人，在唐太宗時期曾立有戰功，是入華較早的粟特人。曾祖、祖父之名皆闕，父名昌，有二子，長子早夭，次子楚卿。其名有“楚才晋用”之意，似乎表明安氏家族屬於客寓中原的外來民族。安珍葬於孟州河陰縣（今河南滎陽東北），毛漢光先生認爲，當葬地與墓誌所稱籍貫不同時，往往葬地與家族現實的住地一致。

五坊即雕坊、鶻坊、鷂坊、鷹坊、狗坊，是專門飼養鷹雕名犬等供皇帝玩樂的宦官機構。內外五坊使見於西安新出大中三年（849）《梁匡仁神道碑》，大宦官仇士良也曾任內五坊使。五坊小兒常以捕貢奉鳥雀爲名，對百姓進行訛詐，是唐代後期的一項暴政，順宗時曾一度被廢除。五坊使雖是宦官機構，但任職其中者未必皆爲宦官，往往是具有某項飼養、訓練鷹犬專長的人。誌云“內侍愛以忠直，重以敏捷，乃署公爲押衙”，看來安珍雖爲內五坊使押衙，却與內侍有别，並非宦官。

圖版、録文：《北圖》32册，51頁，《北大》2册，118頁；《彙編》2281頁，《補遺》4輯，186—187頁。

（史　睿）

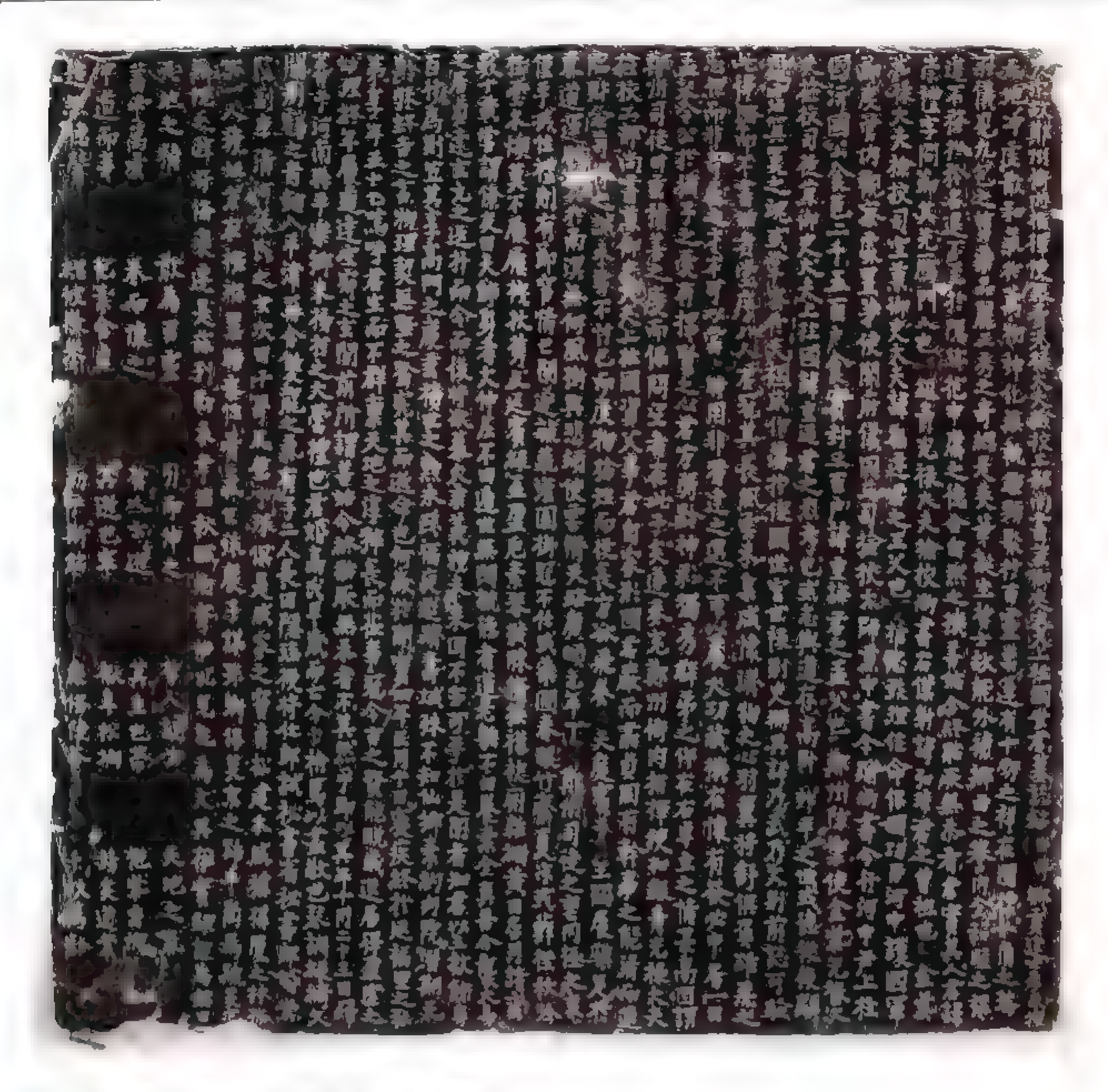
63. 康贊羡墓誌（926，洛陽）

洛陽出土，石藏張鈁千唐誌齋，此拓片爲國家圖書館藏。

誌載康贊羡曾祖某，祖父康琮，父康懷英。按康懷英兩《五代史》有傳，懷英原爲唐末兖州朱瑾部將，驍勇善戰，降於後梁太祖朱温，爲後梁立國建立了卓著的戰功，深受朱温獎賞。和關中李茂貞、沙陀李克用部多次作戰，晚年以宿將爲永平軍節度使，鎮守長安。康贊羡弱冠即隨其父出任永平軍衙内馬步軍都指揮使，守商州刺史等職。其父死後，改任淮西刺史，後充任禁軍將領。三十二歲病逝，葬於洛陽北邙。值得注意的是康贊羡所娶爲傳統高門范陽盧氏之女。唐末五代時期，高門士族雖然已經逐漸走向衰落，但社會上婚必高門的觀念仍然存在。粟特人康氏與范陽盧氏的聯姻正是高門之間聯姻關係破壞，士族制度日益衰落的表徵之一。

圖版、録文：《北圖》36册，31頁；《輯繩》721頁；《補遺》5輯，60—61頁。

（史　睿）



64. 安崇禮及妻高氏合葬誌（971，洛陽）

洛陽出土，石藏張鈁千唐誌齋，此拓片現藏國家圖書館。

誌載安崇禮之曾祖弘璋，祖福遷，伯父安重誨，父安重遇。雁門安氏家族曾有後周顯德元年（934）《安重遇墓誌》出土。後唐明宗朝重臣安重誨之弟，崇禮之父。這個安氏家族是武威安氏的一支。安重誨是五代時的大家族，《舊五代史》卷六六《安重誨傳》載安氏"其先本北部豪長"，年代雖晚，卻能説明粟特人在代州生活的情形。本傳云重誨父福遷爲河東李克用部將，因救援兖鄆朱氏兄弟時與後梁作戰陣亡。重誨自幼從侍後唐明宗李嗣源左右，深得其信任。明宗發動推翻莊宗李存勖的政變，重誨有佐命之功。後任樞密使，獨掌國柄，後因權勢太重而遭猜忌，最終被明宗除掉。安崇禮自幼得到安重誨的讚賞，隨其父重遇在鄭州任衙内指揮使，重遇死後，便不再任官，這很可能與安氏家族在後唐失勢有關。宋開寶四年（971）卒於洛陽延福里，葬於河南平樂鄉祖塋。妻高氏早亡，與崇禮合葬。

沙陀部落中有很多粟特人，多數是六胡州叛亂之後加入沙陀部落的。史籍所見某些典型的粟特姓氏，如康、安、米等，他們自稱沙陀人，最初他們以部落的形式存在沙陀之中，後逐漸融入沙陀部落。安重誨家族與沙陀李克用家族的結合就是粟特與沙陀結合的反映。

圖版：《北圖》37冊，29頁。 （史　睿）

古籍文獻與敦煌文書裏的粟特人


婆空說樂盡三昧，刀畫刀斬病人，出樅樹種于腹上
樅柳斬而刃不傷，復將刀斫一女子，應手兩斷
血流遍地，家人大哭，道士即續之，噴水而呪，須臾
平復如故

河南祆主
河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神廟，每歲商
胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞，酹神之後，
募一胡為祆主，看者施錢並與之。其祆主取一横
刀，利同霜雪，吹毛即過，以刀刺腹，刃出於背，仍亂
擾腸肚流血，食頃，噴水呪之，平復如故。此蓋西域之
幻法也

涼州祆主
涼州祆神祠，祈禱日祆主以鐵從額上釘之，直洞腋下，即出
門，身輕若飛，須臾數百里，至西祆神前舞一曲即却
至舊祆所，乃拔釘，一無所損，卧十餘日，平復如初
莫知其所以然也

明崇儼
明崇儼有術法，大帝試之，為地窖，遣妓奏樂，引儼至
謂曰：此地常聞絃管，是何祥也？卿能止之乎？儼曰
諾。遂書二桃符，於其上釘之，其聲寂然。上笑，喚妓問

65.《朝野僉載》鈔本

《朝野僉載》六卷，作者張鷟，字文成，活動在武后到玄宗朝前期，以詞章知名，今存著述除此書外，尚有《龍筋鳳髓判》和《遊仙窟》。

《朝野僉載》爲作者耳聞目睹的社會札記，内容十分廣泛，記述了唐代前期、特别是武周時期朝野的稀桶遺事軼聞，所載内容多爲第一手資料，對研究這一時期的政治與社會生活頗有參考價值。該書卷三記："河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神廟，每歲商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。"同卷又載："涼州祆神祠，至祈禱日，祆主以鐵釘從額上釘之，直洞腋下，即出門，身輕若飛，須臾數百里，至西祆神前舞一曲即却，至舊祆所，乃拔釘，無所損，卧十餘日，平復如初。莫知其所以然也。"這些記載表明，唐初在洛陽、涼州甚至涼州以西數百里的張掖都有祆祠，而且時常舉行祆教的下神祈禱儀式。

《四庫全書》所收爲《寶顔堂秘笈》本，實自《太平廣記》輯録。1979年中華書局出版了趙守儼點校本，又另輯出近百條遺文。本件鈔本係國家圖書館所藏。

（雷　聞）


安祿山事迹卷上

華陰尉縣姚汝能纂

安祿山營州雜種胡也小名軋犖山母阿德氏爲突厥巫無子禱軋犖山神應而生焉是夜赤光傍照羣獸四鳴望氣者見妖星芒熾落其穹廬

時張韓公使人搜其廬不獲長幼並殺之祿山爲人藏匿得免

怪兆奇異不可悉數其母以爲神遂命名軋犖山焉突厥呼鬭戰神爲軋犖山

66.《安禄山事迹》鈔本

《安禄山事迹》三卷，作者唐姚汝能，身世不詳，曾任華陰縣尉。本書除正文大字外，有低一字的作者自注，其中内容相當豐富，且常引安禄山的奏文疏語，顯係作者廣集有關安史之亂的多種記載編纂而成，因此是今人研究安史之亂的第一手文獻。

該書卷上記載，安禄山在起兵之前，"潛於諸道商胡興販。每歲輸異方珍貨計百萬數。每商至，則禄山胡服，坐重床，燒香列珍寶，令百胡侍左右。群胡羅拜於下，邀福於天。禄山盛陳牲牢，諸巫擊鼓歌舞，至暮而散。"榮新江認爲，這裏群胡所拜之天就是胡天，也就是祆神。這樣的儀式表明，在胡人中間，安禄山無疑是祆教"光明之神"的化身，他不僅利用粟特人的祆教信仰來凝聚他們，而且利用他們所擅長的商業貿易來團結分散於各地的粟特人，並集聚物質力量(《安禄山種族及其宗教信仰》,《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001年，222—237頁)。

此書現有《知不足齋叢書》、《學海類編》、《藕香零拾》等版本。其中以《藕香零拾》爲佳，附繆荃孫撰校勘記。1983年上海古籍出版社出版曾貽芬校點本，即以此爲底本。本件鈔本係國家圖書館所藏。

（雷　聞）

令人身上髮毛落盡得仙出論衡
人木大食西南二千里有國山谷間樹枝上化生人
首如花不解語人借問笑而已頻笑輒落
馬俱位國以馬種蒔大食國馬解人語
石人萊子國海上有石人長一丈五尺大十圍昔秦
始皇遣此石人追勞山不得遂立於此
銅馬俱德建國烏滸河中灘派中有火祆相傳祆
神本自波斯國乘神通來此常見靈異因立祆祠
內無象於大屋下置大小爐舍簷向西人向東禮

酉陽雜俎 卷十

有一銅馬大如次馬國人言自天下屈前脚在空
中而對神立後脚入土自古數有穿視者深數十
丈竟不及其蹄西域以五月爲歲每歲日烏滸河
中有馬出其色如金與此銅馬嘶相應俄復入水
近有大食不信入祆祠將壞之忽有火燒其兵遂
不敢毀
虵積蘇都瑟匿國西北有虵磧南北虵原五百餘里
中間遍虵毒氣如烟飛鳥墜地虵因吞食或大小
相噬及食生草

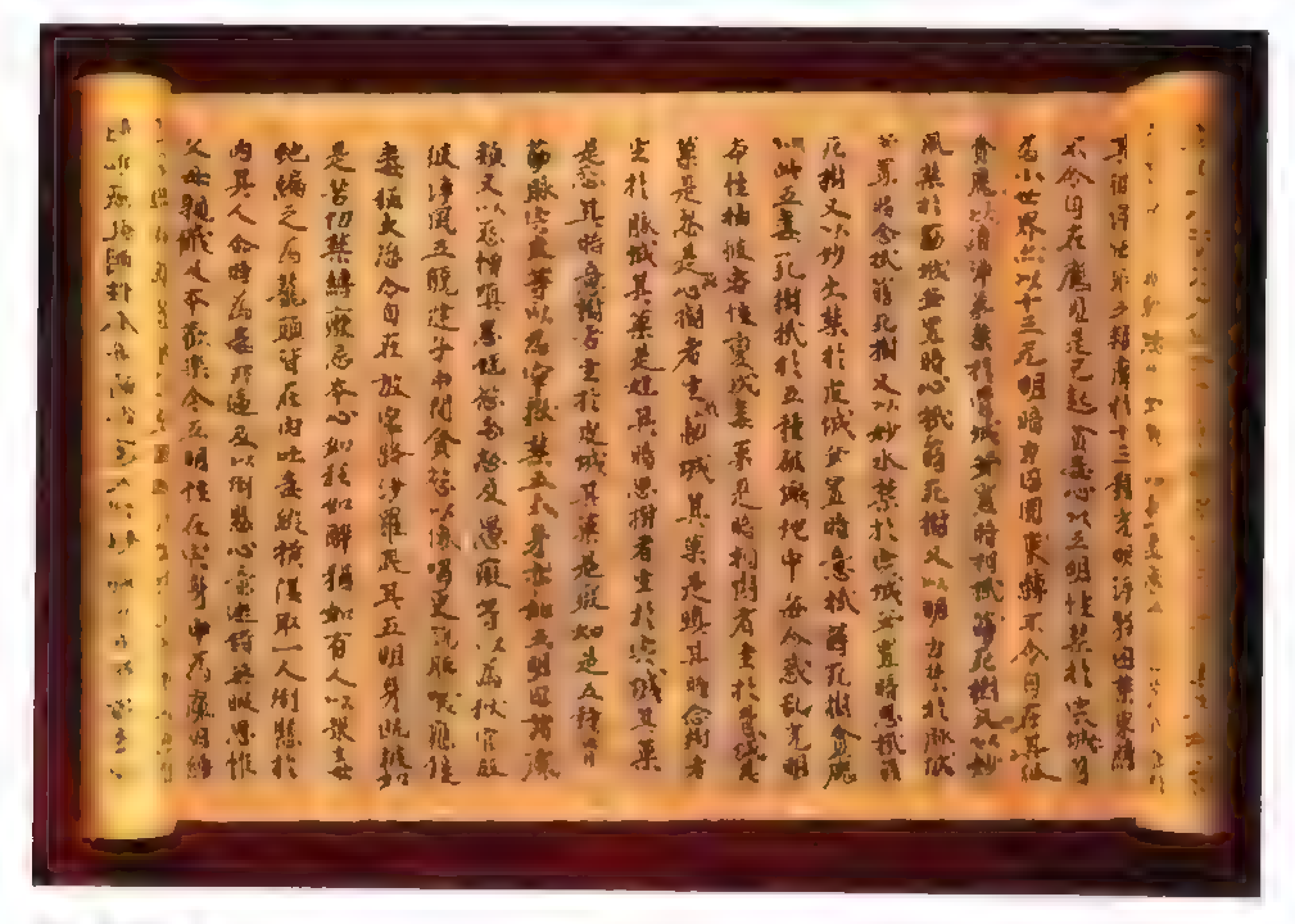
67.《酉陽雜俎》黄丕烈校本

《酉陽雜俎》二十卷、續集十卷，作者段成式，《舊唐書》卷一六七有傳。成式約生於唐德宗貞元十九年（803）或稍後，卒於懿宗咸通四年（863）。其父段文昌曾一度出任宰相。段氏乃書香門第，家中藏書甚多，成式自小博聞强記，入仕後又得飽覽秘閣書籍。此書雖是録異志怪之作，然頗多可用之史料。

據本書卷十"物異"條記載："銅馬：俱德建國（Quwādhiyān，即《大唐西域記》的鞠和衍那，今特爾梅兹 Tirmidh 東之Qobadian）烏滸河（Oxus、Amu-Darya）中，灘派中有火祆祠。相傳祆神本自波斯國乘神通來此，常見靈異，因立祆祠。内無像，於大屋下置大小爐，舍檐向西，人向東禮。有一銅馬，大如次馬，國人言自天下，屈前脚在空中而對神立，後脚入土。自古數有穿視者，深數十丈，竟不及其蹄。西域以五月爲歲，每歲日，烏滸河中有馬出，其色金，與此銅馬嘶相應，俄復入水。近有大食王不信，入祆祠，將壞之，忽有火燒其兵，遂不敢毁。"此祠已爲考古發現所證實（J.-P.Drège et F.Grenet，"Un temple de l'Oxus près de Takht i Sangin，d'après un témoignage chinois du VIIIe siècle"，*Studia Iranica*，16，1987，pp.117-121）。在這則珍貴的記載中，不論是阿姆河岸邊祆祠中供養的銅馬，還是歲日從烏滸河中顯現的金色神馬，都充滿了神異色彩，而且受到祆神或聖火的庇護。這兩匹嘶鳴回應的馬，或許就是水神（Tishtrya）的化身。

本書通行本是1981年中華書局出版的方南生點校本，係以明脈望館趙琦美等刻三十卷校勘本爲底本，並參校衆本和《太平廣記》、《説郛》等，堪稱善本。本件鈔本係國家圖書館所藏，爲黄丕烈舊藏，並有其朱筆精校，因此彌足珍貴。

（雷　聞）



68. 摩尼教經

敦煌摩尼教經典。BD00256（原編號宇56、膠卷號8470）。卷軸裝，首殘尾全，全卷長639釐米，高27釐米，共17紙，345行，行19至21字不等。

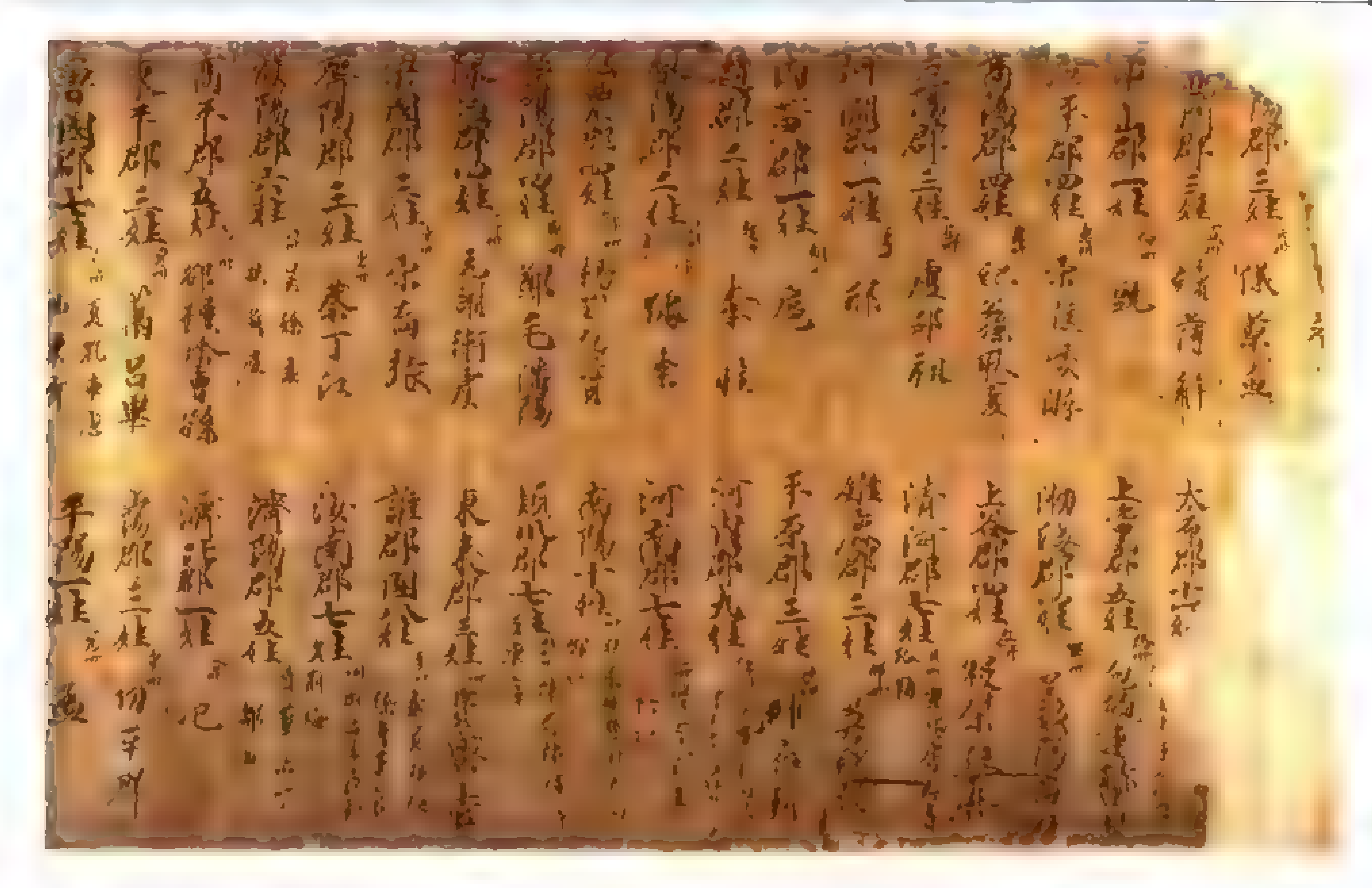
摩尼教是公元3世紀中葉波斯人摩尼所創的一個世界性宗教，大約在一個世紀之後即經由中亞傳入中國內地。公元8、9世紀回鶻汗國將其奉爲國教，其僧侶在回鶻汗廷的支持下，在內地興建寺院，四處活動，盛行一時。開成五年（840）回鶻國破，被迫西遷，至會昌三年（843）摩尼教遭唐武宗敕禁。

本卷爲敦煌藏經洞所出三卷漢文摩尼教經典之一，亦爲中國迄今收藏的惟一漢文摩尼教經典。1911年羅振玉以《波斯教殘經》爲名，將録文刊佈在《國學叢刊》第二册上。同年，法國學者沙畹（Ed. Chavannes）和伯希和（P. Pelliot）在11和12月的《亞洲學報》上發表《中國發現的摩尼教經典》，將羅振玉刊佈的殘經譯成法文，並作了大量的考釋，考定此經爲摩尼教殘經。1912年日本學者羽田亨在《東洋學報》上發表《波斯教殘經に就て》，同樣認爲本卷爲摩尼教殘經。1923年，陳垣在《國學季刊》第1卷第2號上發表《摩尼教入中國考》，懷疑此經爲延載元年（694）摩尼僧獻給武后的《二宗經》；在同刊第1卷第3號上，則定名爲《摩尼教殘經一》，並加以校録。1983年，林悟殊在《文史》第21輯上發表《〈摩尼教殘經一〉原名之我見》，考定其可能爲《摩尼光佛教法儀略》所提及的摩尼第五部經典《鉢迦摩帝夜》，即《證明過去教經》。該經行文與佛經相類，以教主與弟子答問的形式，闡發摩尼關於人類自身並存明暗二性的教義，對於研究摩尼教及其在中國的演變具有重要參考價值。

摩尼教是粟特人信奉並傳播的一種宗教，雖然我們不知道這部經典的漢譯有無粟特人參加，但我們知道在吐魯番出土的粟特文殘片中，就有與這部經典對應的文本存在。

圖版、録文：林悟殊《摩尼教及其東漸》，臺北淑馨出版社，1997年，圖版一六，268頁。

（林世田）



69.《貞觀姓氏録》

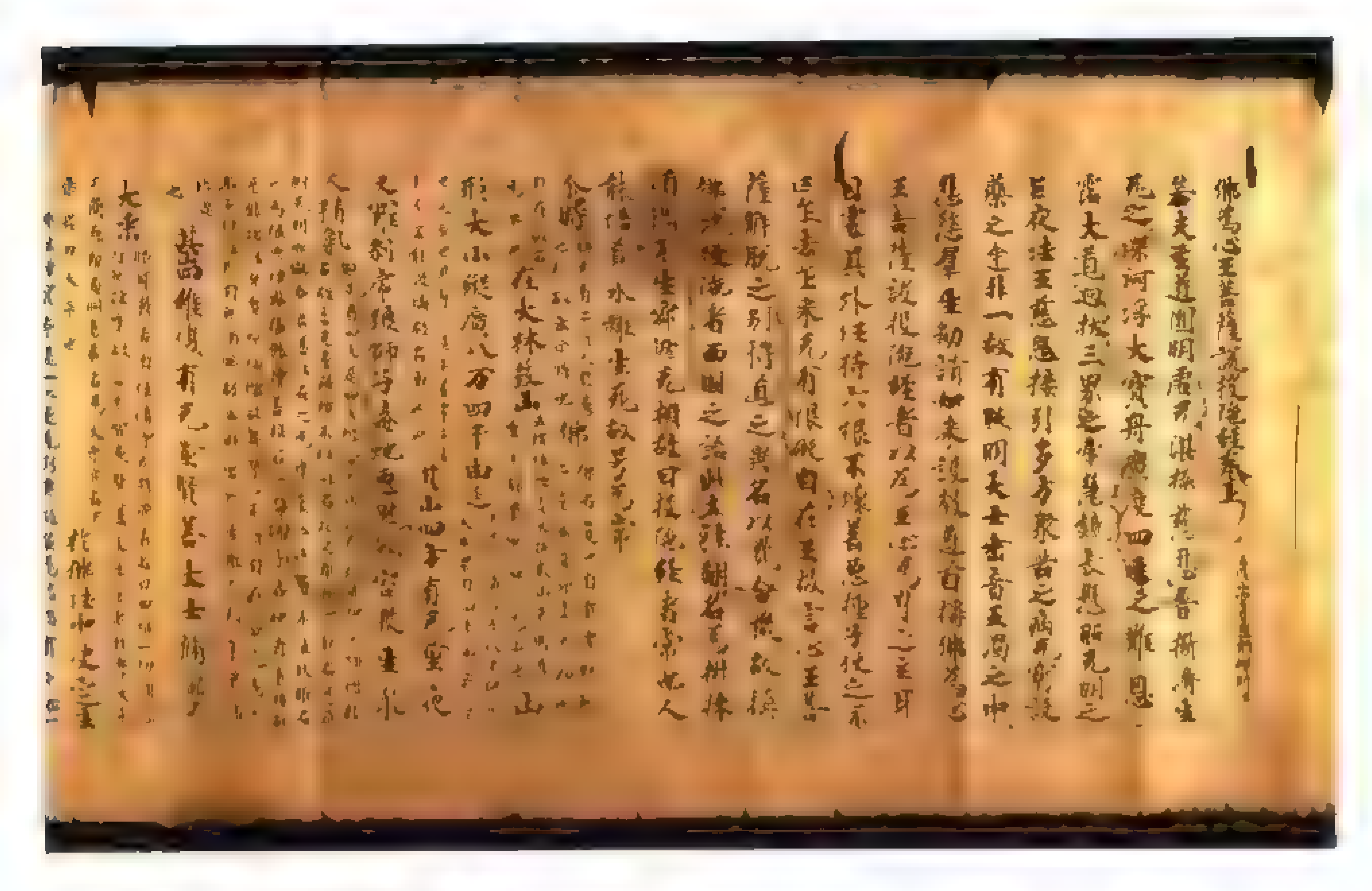
敦煌寫本家族郡望譜録。BD08679（原編號位79，縮微卷號8418），卷軸裝，首殘尾全，全卷長114.5釐米，高28.3釐米，共2紙，兩紙紙質、顏色明顯不同，但字迹相同，存46行及卷末題記1行，行字不等，有烏絲欄。卷末有朱筆"勘定"二字，諸郡上首有朱點標記。

漢魏南北朝至唐代，世家大族壟斷中央和地方政權，世重高門，人輕寒微，崇尚姓望，遂有多種譜録書流行，敦煌文獻中存6號4件，本卷即爲其中之一。繆荃孫在《辛壬稿》卷一發表《唐貞觀條舉氏族事件跋》，定名爲《唐貞觀條舉氏族事件》。1931年，陳垣編《敦煌劫餘録》，定名《姓氏録》。同年，向達在《北平圖書館館刊》上發表《敦煌叢鈔叙録》，認爲是貞觀《氏族志》殘卷。1934年，宇都宮清吉在《史林》卷19第3期上發表《關於唐代貴族的考察》，認爲是貞觀《氏族志》的第一次版本，或者就是貞觀《氏族志》的目録總説。1951年，牟潤孫在臺灣大學《文史哲學報》上發表《敦煌唐寫姓氏録殘卷考》，懷疑其爲"唐時山東人姓之衰宗破落户爲增高賣婚價格所僞託之《氏族志》"。池田温在1959—1960年《東洋學報》卷42的3、4號上發表《唐代的郡望表》，在1965年《北海道大學文學部紀要》卷13第2期上發表《唐朝氏族志之一考察》，肯定了牟潤孫的觀點，並認爲這件文書的性質具有"通俗性、普及性"。1983年，唐耕耦在中國社會科學出版社出版的《魏晉隋唐史論集》第二輯上發表《敦煌唐寫本天下姓望氏族譜殘卷若干問題》，在北京大學出版社出版的《敦煌吐魯番文獻研究論集》第二輯上發表《敦煌四件唐寫本姓望氏族譜（？）殘卷研究》，認爲"不是官修的貞觀氏族志或僞託之氏族志，而是私人所撰的有關天下姓望的常識性著作。其可能是天下姓望氏族譜。"1986年，鄧文寬在《中國史研究》第1期上發表《敦煌文獻〈唐貞觀八年高士廉等條舉氏族奏抄〉辨證》，定名爲《唐貞觀八年高士廉等條舉氏族奏抄》，用途與唐初解決舊士族的賣婚有關，悟真和尚抄寫它或是應當時寺院寫邈真讚和傳記等實際需要，或作爲傳授譜學知識的教材。

文書記録的是貞觀八年（634）的事，而現存鈔件寫成於文宗開成元年（836），上距原件形成已有202年之久，由於經多次傳抄，訛脱甚多。此卷可以使我們看到唐朝初年各地的著姓，值得注意的是第1行記并州（今太原）三氏族中有魚姓，此即虞弘的本姓。

圖版、録文：《釋録》1輯，285頁。

（林世田）



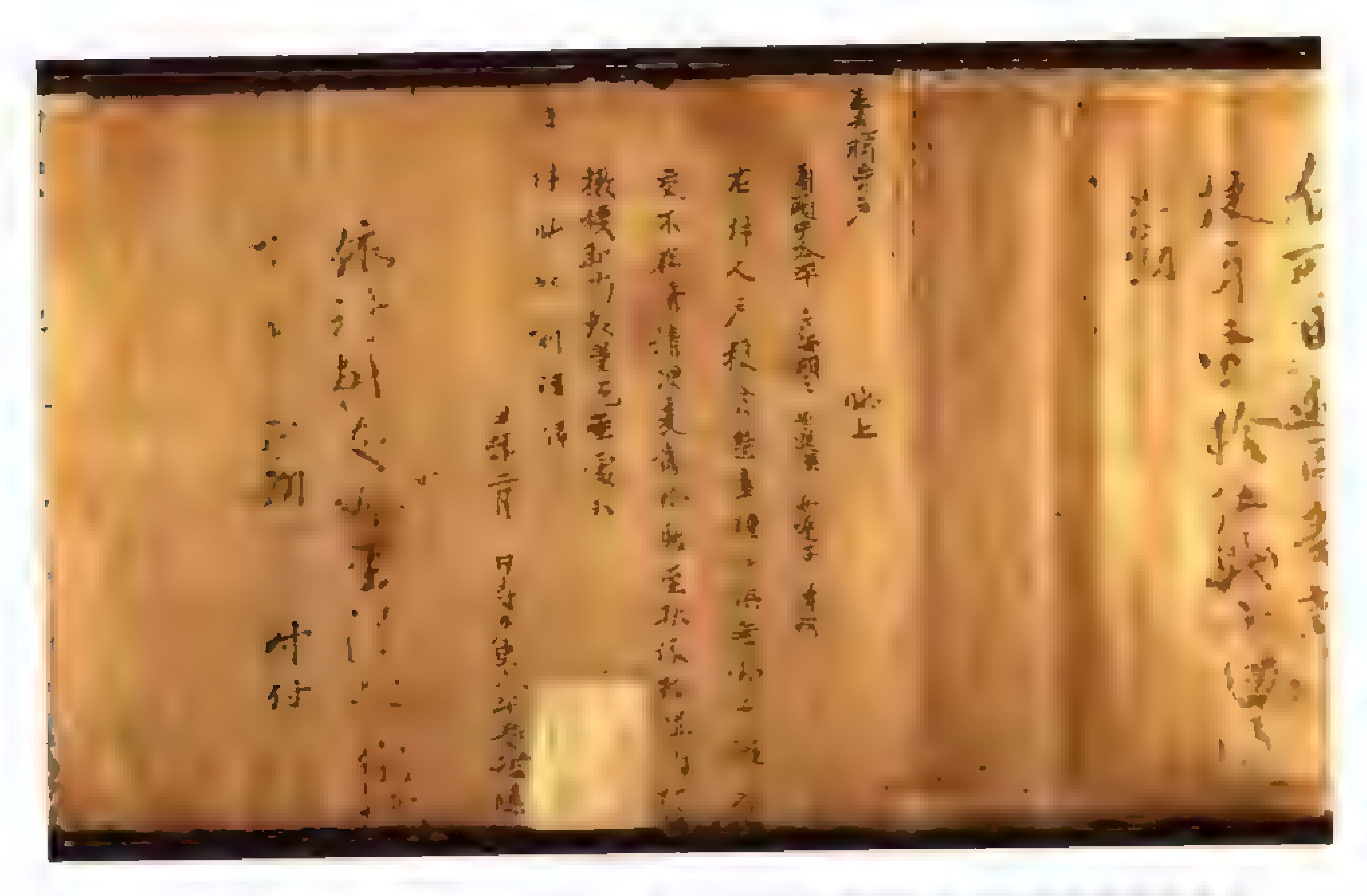
70.《佛爲心王菩薩說頭陀經》卷上

敦煌禪宗系僞經註疏。BD15369（原編號新1569）。卷軸裝，首尾全，有護首，全卷長1286.5釐米，高27釐米，共31紙，存709行，行17字。

《佛爲心王菩薩說頭陀經》主要敘述佛、心王菩薩、賢明菩薩爲諸大衆宣說頭陀正法，並論述了"諸法空性"之理。該經最早爲《大周刊定衆經目録》著録並判爲僞經，爲歷代大藏經所不收。本卷爲五陰山室寺惠辯禪師所作註疏。敦煌文獻中共存漢文文獻五卷。漢文文獻經文用大字抄寫，註文用雙行小字抄寫。該經雖標爲"卷上"，但從序分、正宗分、流通分具足來看，應爲一部完整的經典。《大正藏》卷八五據S.2474録出一個殘註疏本。1931年，賴歇爾特（H.Reichelt）刊佈英國國家圖書館藏Or.8212(160) Ch.00353號粟特文佛典，戴密微（P.Demieville）教授認爲相當於漢文《佛爲心王菩薩說頭陀經》殘本後面缺失的部分，因爲沒有經名保存，一般稱之爲"頭陀經"。1993年，伊吹敦從研究禪學目的出發，曾依據漢文殘卷及粟特語譯本力圖復原該經文本（《亞洲文化與思想論叢》2，1995年）。方廣錩在《藏外佛教文獻》第1輯中以本卷爲底本，校以S.2474、P.2052、三井文庫藏本、天津藝術博物館藏本、伊吹敦復原粟特文本，提供給學界一個全本。隨着漢文全本的刊佈，粟特文本也可以完全比定，相關語言文字也有必要重新全面研究，這不僅對粟特語言文字的研究有幫助，也有助於我們對入華粟特人佛教信仰的深入研究。粟特文漢文僞經的存在，說明歸依佛教的入華粟特人也受唐朝時代潮流影響，信奉了地道的中國佛教——禪宗。

録文：方廣錩主編《藏外佛教文獻》1輯，宗教文化出版社，1995年，253頁。

（林世田）



71. 寅年（822）氾英振承造佛堂契及辛丑年（821）二月龍興寺等寺户請貸麥牒及處分

敦煌社會經濟文書，BD06359V（原編號鹹59V，膠卷號500V），卷軸裝，首尾均殘，全卷長323釐米，高27釐米，共9紙，行字不等。本卷由數件文書組成，而與粟特密切相關的爲《寅年（822）氾英振承造佛堂契》及《辛丑年（821）二月龍興寺等寺户請貸麥牒及處分》。前者記吐蕃寅年（822），造佛堂人僧慈燈與承造人悉東薩部落百姓塑造博士氾英振立契，工價八漢碩麥，八月十五日開工。立契日慈燈付給氾英振布一疋，折麥四碩二斗，餘一碩七斗，畢工日付。契尾署博士氾英振和見人僧海德。造佛堂人慈燈即P.T.1261《吐蕃佔領敦煌時期齋儭曆》中的史判官，爲粟特人，名字還見S.1475《酉年下部落百姓曹茂晟便豆種帖》，P.2912《丑年正月已後施入破除曆稿》等，爲都司判官，後遷都頭，主管敦煌佛教教團的都司倉收支。《辛丑年（821）二月龍興寺等寺户請貸麥牒及處分》，記載敦煌各寺粟特人户龍興寺團頭曹昌晟，開元寺寺户石奴子、石勝奴、石什一、石再再、石曲落，安國寺寺户康嬌奴、金光明寺寺户安户户、安進漢、安進子，團頭史太平等。由此說明信仰祆教的粟特人在吐蕃佔領時期很多成爲佛教寺户。

圖版、錄文：《釋錄》2輯，54頁，97頁。

（林世田）

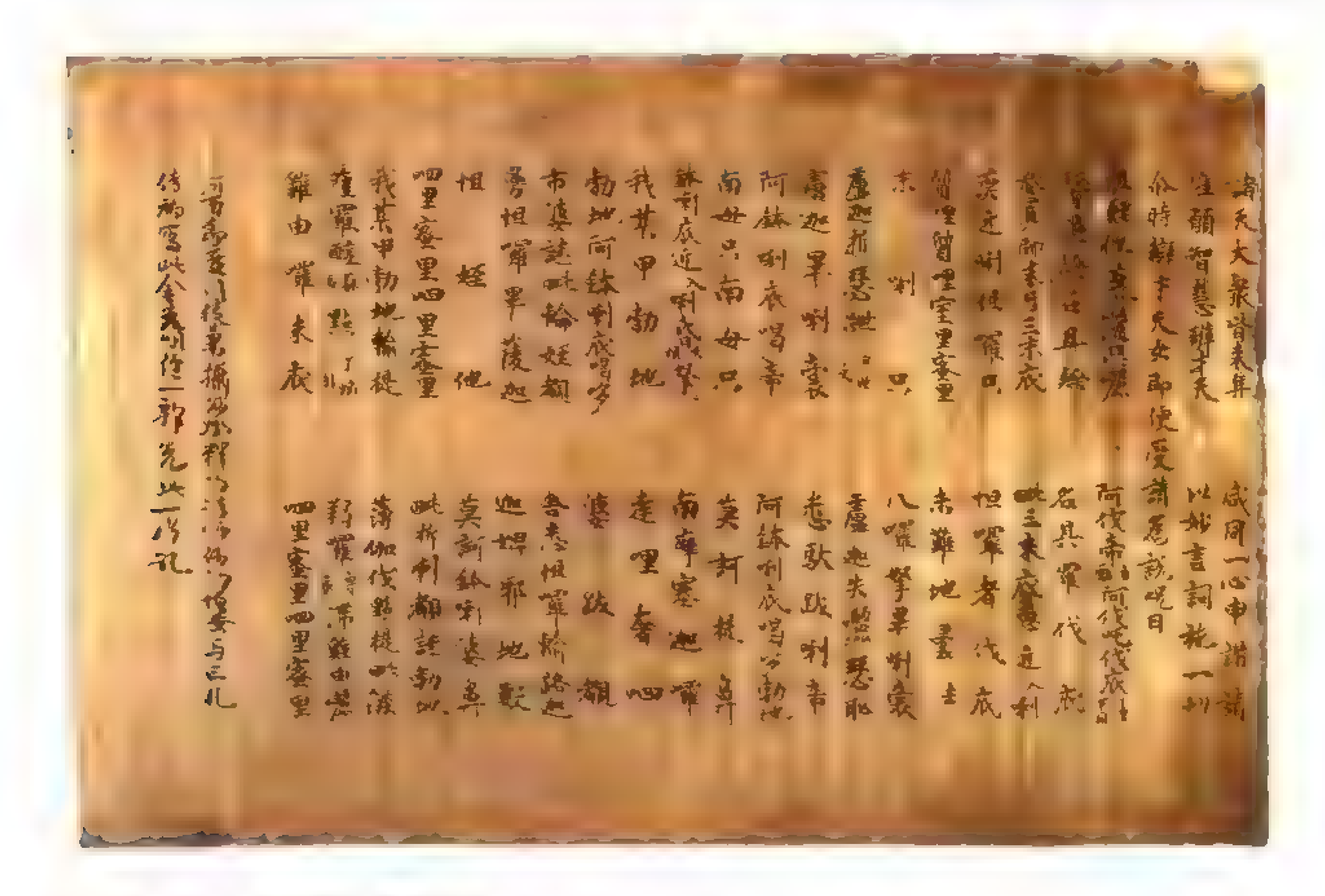


72．辛酉年（901？）團頭米平水等領物憑

敦煌社會經濟文書。BD09293（原編號周14）。全卷長30.5釐米，高30釐米，共1紙，存10行，行字不等。《辛酉年（901？）團頭米平水等領物憑》載：“辛酉年十月七日，弟（第）四團頭康石住等拾人粟貳百貳拾陸碩壹斗，麥壹百肆拾捌碩伍斗，黃麻貳拾壹碩伍斗，見分付與弟（第）五團頭米平水等拾人，又油伍升。恐後交加，用爲記耳。領物人史什德（押），領物團頭米平水（押）。團頭康石住等十人見交與後把麥人米平水等十人粟貳百貳拾陸碩壹斗，麥壹百伍拾伍碩，黃麻貳拾壹碩伍斗，油五升，上件壹心。恐後交（家）加爲驗，領物團頭米平水押。”團頭康石住、團頭米平水、押衙史什德均爲粟特後裔，康石住、史什德名亦見於P.3555。團爲中晚唐時期沙州居民基層編制單位，部落下轄若干將，將下轄若干團，每團約十户，爲首者稱團頭。官衙及寺院值番人員、寺户亦編爲團，人數不定。此文書表明，在吐蕃統治時期，不少粟特人還是聚居在一起。

録文：沙知《敦煌契約文書輯校》，江蘇古籍出版社，1998年，68、384、416、451頁。

（林世田）



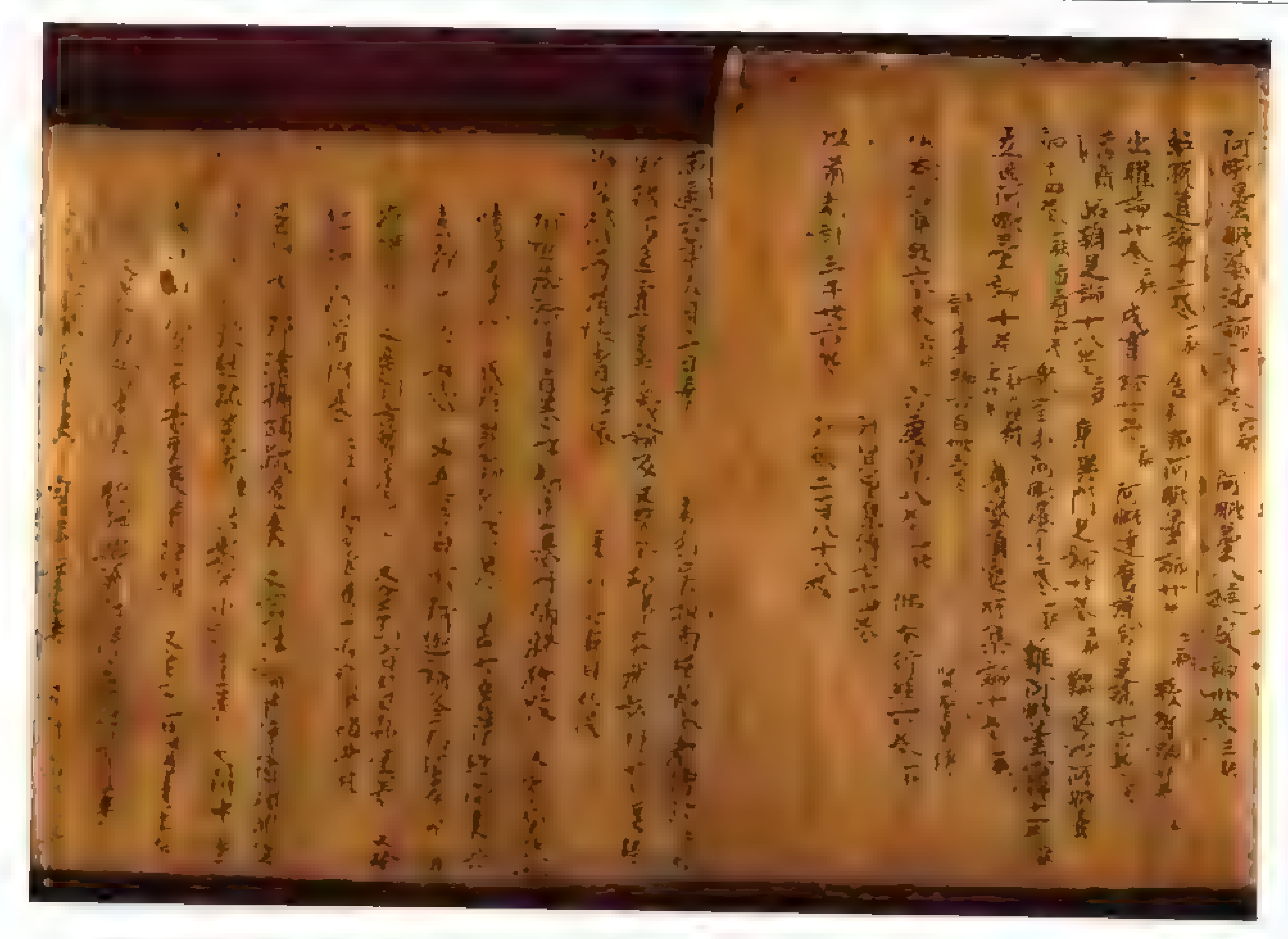
73.《金光明最勝王經》康恒安寫經題記

敦煌佛經題記。BD08418（原編號裳18，膠卷號1850）。卷軸裝，首殘尾全，全卷長42釐米，高28釐米，共1紙，23行及題記2行，行字不等，有烏絲欄。

該經尾題"河西節度門徒兼攝沙州釋門法師沙門恒安"。恒安係敦煌歸義軍時期名僧，據P.4660唐悟真撰《都知兵馬使康通信邈真讚》其後所題"從弟釋門法師恒安書"，知其俗姓康，爲粟特人。歸義軍初期的大中十一年，從吐蕃三藏法師吳法成學《瑜伽師地論》(S.5309)。咸通六年前出任靈圖寺知藏，見BD14676（新字號876）《靈圖寺藏吳和尚經論目録》。靈圖寺爲敦煌大寺，可見恒安在佛教界的地位。曾與敦煌縣令宋智嶽奉使，知其是張議潮的主要幕僚（S.6405《僧恒安謝司空狀》），另外，其所寫邈真讚與釋惠苑、節度使判官張球、唐悟真等歸義軍初期敦煌一流名僧文士所撰輯爲一集，可見其地位之高、影響之大。本卷是我們認識歸義軍張氏時期粟特後裔在僧界地位的重要參考資料。

圖版：黄永武《敦煌寶藏》第70册，新文豐出版公司，1984年，324頁。

（林世田）

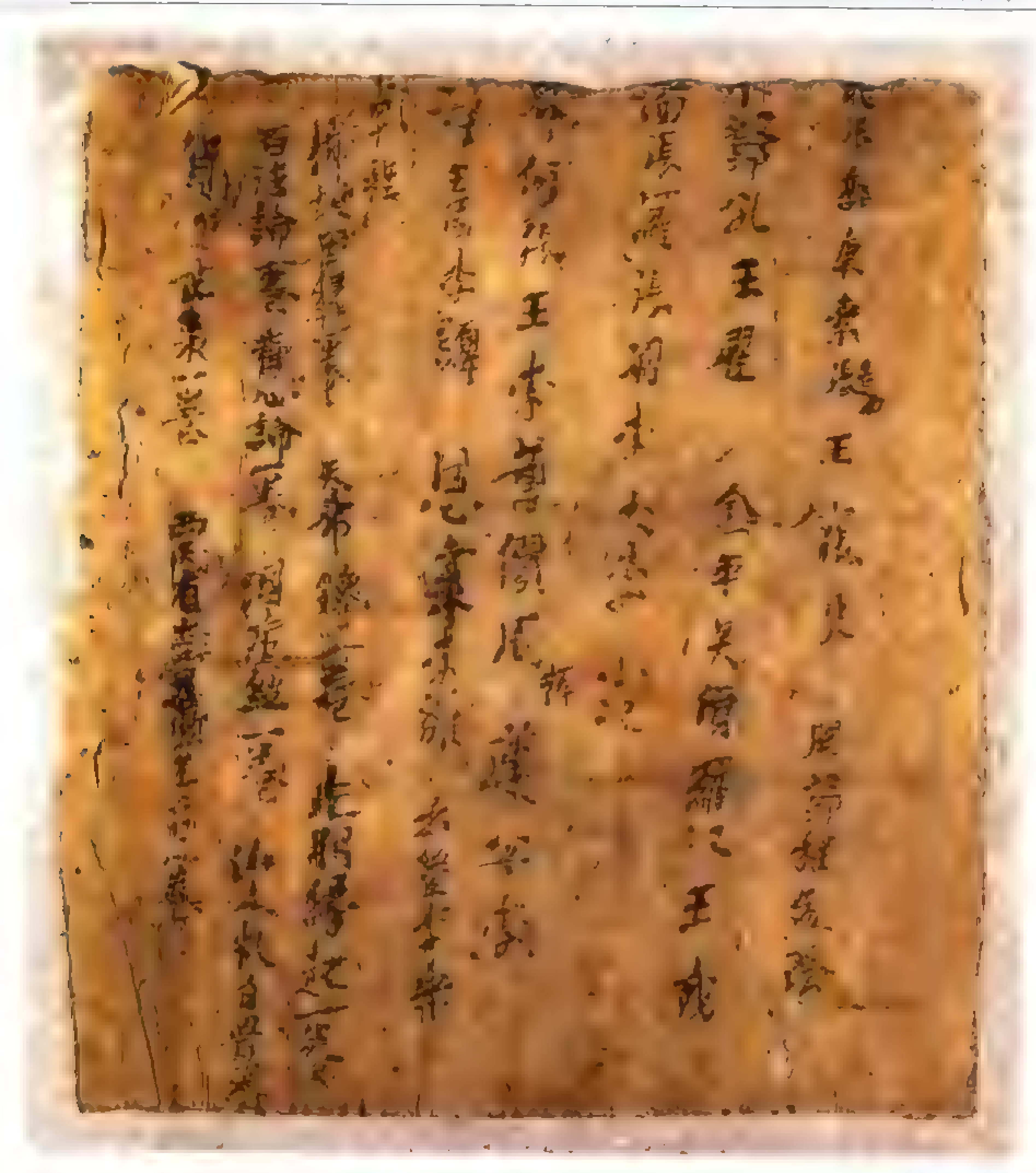


74.《龍興寺藏經録》及《處分吴和尚經論録》

敦煌佛教經録。BD14676（新字號876）。本卷抄有兩件文獻，第一件爲《龍興寺藏經録》，首殘尾全；第二件爲《處分吴和尚經論録》，首全尾殘。兩件文獻的紙幅雖然寬窄不一，但紙質、紙色、筆迹等完全一致，由此可以斷定抄於同一時期。全卷長233釐米，高31釐米，共6紙，存150行，行字不等，有烏絲欄，背有藏文4行。《龍興寺藏經録》與《大唐内典録》吻合，可知直到咸通年間敦煌流通的仍是《大唐内典録》以及據《大唐内典録》改製的當地目録。《處分吴和尚經論録》是唐咸通六年（865）都僧政法鏡奉命處置已故吴和尚經論的工作目録。從吴和尚所用經論目録推斷，吴和尚可能爲敦煌著名的佛教學者、翻譯家法成。都僧政法鏡俗姓曹，據考爲粟特後裔，他與唐悟真、康恒安等均爲法成的弟子。據P.4660《敦煌名人名僧邈真讚》，法鏡生於804年，圓寂於883年，曾入京進論，可見其在河西及京城都有一定的影響力。文中有"已上經論並龍興寺知藏恒安記"，恒安即康恒安，參見"《金光明最勝王經》康恒安寫經題記"。本卷說明在晚唐的敦煌地區，有些粟特人後裔不僅居於僧界領袖地位，而且因爲精通佛典而成爲繼承法成的佛教義學大師。

《龍興寺藏經録》録文：方廣錩《敦煌佛教經録輯校》，江蘇古籍出版社，1997年，493頁。《處分吴和尚經論録》録文：（日）上山大峻《關於北圖敦76號吴和尚藏書目録》，《敦煌研究》2003年第1期，100頁。

（林世田）



75．寺户名簿

敦煌社會經濟文書。BD11502（原編號L1631）。卷軸裝，殘片，全卷長22釐米，寬24.7釐米，共1紙，存12行，行字不等。本卷由兩件文獻組成，另外一件爲經錄（錄文參見方廣錩《敦煌佛教經錄輯校》793頁）。《寺户名簿》文字如下：龍：張、郭、康、索、张是□、王、小張、史。開：節、程、孟、陰。□□：孔、王、翟、金、平、吳、價、羅、氾、王、武。圖：張、羅、张、□、李、大李、小氾。界：何、張、王、李、黄、價、周苹。蓮：□、李、□、王、周、李、譚。恩：索、李、羅。雲：□、李、宋、乾、程。寺户由北魏曇曜創設，隸屬於寺院。寺户有小量財産，編製爲團，設有團頭，並受寺卿管理。寺户既在“分種地”上實行個體經營，又在都司自營地、各寺自營地及其他勞務部門上役，役種有看園、園牧、放羊、手力等。本件文獻所記龍興寺寺户康、史兩姓中，當有粟特後裔，可見此時有一些粟特人後裔依附於漢人的寺院，成爲寺户。

（林世田）



76. 沙州千渠納白刺人名簿

敦煌社會經濟文書。BD 15404（原編號能4）。卷軸裝，殘片，首尾均殘，全卷長19釐米，高29.6釐米，共1紙，存10行，行字不等。白刺爲燒火用柴，至今敦煌郊外仍然生長，歸義軍時期曾將其列爲柴草稅之一種，歸義軍政權專設柴場司負責柴草收納、保管並配給節度使有關部門使用。本件文書與羅振玉舊藏《年代未詳（公元十世紀前期）沙州枝頭白刺頭名簿》、S.6116《年代未詳沙州諸渠白刺頭名簿》性質相同。按歸義軍賦役制度，柴草稅徵收形式稍有改換，即以水渠爲單位，由白刺頭將民衆集合起來去刈割白刺，反映了枝柴的勞役性質，而非賦稅的面目。文書中所記康員住、安□通、安員通均爲粟特後裔，安員通爲白刺頭。

錄文：郝春文《中國國家圖書館藏未刊敦煌文獻研讀札記》，（日）高田時雄編《草創期の敦煌學》，知泉書館，2002年，145頁。

（林世田）



77．田籍

敦煌社會經濟文書。BD08956（原編號有77）。卷軸裝，首殘尾脫，中間有殘洞和多處撕裂，背有古代裱補，有折叠欄。全卷長53釐米，高27釐米，共3紙。正面抄《亡文》、《布施咒願》、《禮懺文文鈔》三個文獻，背面裱補紙上爲《田籍》，存2行，所記人名"康養下"、"史謝多"、"康奉下"，均爲粟特人後裔，田地爲"油麻"、"綠豆"等。

圖版：任繼愈《中國國家圖書館藏敦煌遺書》第5冊，江蘇古籍出版社，1999年，237頁。

（林世田）



78. 粟入破曆

敦煌社會經濟文書。BD08992（原編號虞13）。卷軸裝，首脱尾斷，全卷破碎。全卷長41.3釐米，高25.3釐米，共1紙，正面存24行，背面存3行，行字不等。正面爲《金光明最勝王經》卷七，並有"兑"字。背面爲《粟入破曆》，內容完整，録文如下：丙寅年三月廿六日，王什奴粟兩石八斗，米庫□（守？）居粟一石四斗，石黑（？）兒粟一石四斗。其中米、石二人或爲粟特人後裔。背面另有"金光明最勝王"六字。

圖版：任繼愈《中國國家圖書館藏敦煌遺書》第5册，270頁。

（林世田）



79．社司轉帖

敦煌社會經濟文書。BD11822（原編號L1951），卷軸裝，殘片，首尾均殘，全卷長14釐米，高16釐米，共1紙，存4行，行字不等，正面爲《金剛經》，背面爲《社司轉帖》。社司轉帖是社司通知社人知會的文書，一般要寫明集會事由、各人應携帶物品、聚會的時間和地點，後到和不到者的罰則、轉帖的罰則、發帖時間及發帖者，帖文後列社人名單（也有列在帖文前的），接帖者需在自己名下標記。有的社司轉帖在社人姓名旁有社司的勘驗符號，表示是否到場及納物。此社司轉帖殘片即有需各自署名，接帖者速相傳遞不得延誤、遞過不得延、發帖時間、社人名單等內容。其中史安信或爲粟特後裔。

録文：郝春文《〈敦煌社邑文書輯校〉補遺（二）》，《首都師範大學學報》，2000年第2期，9頁。

（林世田）

80.《後晉天福四年（939）具注曆》

敦煌曆書。BD15292（原編號新1492），羅振玉舊藏。卷軸裝，殘片，首尾均殘，全卷長30釐米，高26釐米，共2紙，存30行，行字不等。雖然推算方法有點粗糙，羅振玉合理地定此殘曆(正月廿八日至二月廿二日)的年份爲後晉天福四年（羅振玉《敦煌石室碎金》，黄永武編《敦煌叢刊初集》6，臺北新文豐出版公司，1985，40-44頁）。該曆有三欄(下面部分出現人神所在法的"人"字，表示本來還有一個欄目)。上欄上面加用朱筆寫的"蜜"字，研究者一般都認爲，敦煌曆日中表示一星期中各天名稱的漢字，都是粟特語的音譯。《大正藏》1299號文獻第398頁中的《宿曜經》給出了從胡語、波斯和梵語中音譯出來的一星期各天的名稱，見下表：

一星期中各日的中文名和粟特名

今名	中文名	粟特名
星期日	蜜	Mir
星期一	莫	Mâr
星期二	雲漢	Unxân
星期三	嘀	Tîr
星期四	温沒斯	Urmazt
星期五	那頡	Nâxid
星期六	雞緩	Kêwân

(P.3081中的"郁沒斯"譯音更接近於粟特的"urmazt"一詞。)

一星期中各日也都與吉凶選擇相關。比如，星期天宜出行、捉走失。星期一宜納財、治病、修井竈門户，但忌見官，等等（見982年曆序(S1473 R°)。又參見924(S2404)、959（P2623 R°)和986（P3403R°＋V°)年曆序和877年(S-P6)通書）。但是，在寶祐四年(1256)的宋代曆日中，却"忘記"了標注星期名，而代之以典型的中國二十八宿名稱體系來標注日期，其中有四個名稱完全對應於四個星期天，即房、虛、昴、星四宿。

（華　瀾）

右殘曆存三十行首尾均佚起正月廿七日訖二月廿三日以正月大建晦
日值壬申二月朔值癸酉考之殆後晉高祖天福四年曆也每七日注
蜜字與七曜曆及後唐天成丙戌曆同而每日下注歲位歲對歲前小
歲等則天成曆所未有也月下記九宮方位則與今曆同亦天成曆之
所未有也九宮方位及每七日注蜜字皆朱書丙字皆避唐諱作景五
季人紀綱亡而猶謹於勝朝之諱此風尚近古視今之食茅踐土數百
年而於故國視如秦越者且如讎仇者為遠勝矣 壬戌九月松翁羅振玉
又唐天寶十二載及會昌六年亦正月癸卯朔二月癸酉朔此曆定為
後晉者以書迹與後唐及宋淳化比例而知之且歐洲所藏殘曆皆
五季北宋物未見唐代曆也松翁又記
以上錄松翁近稾



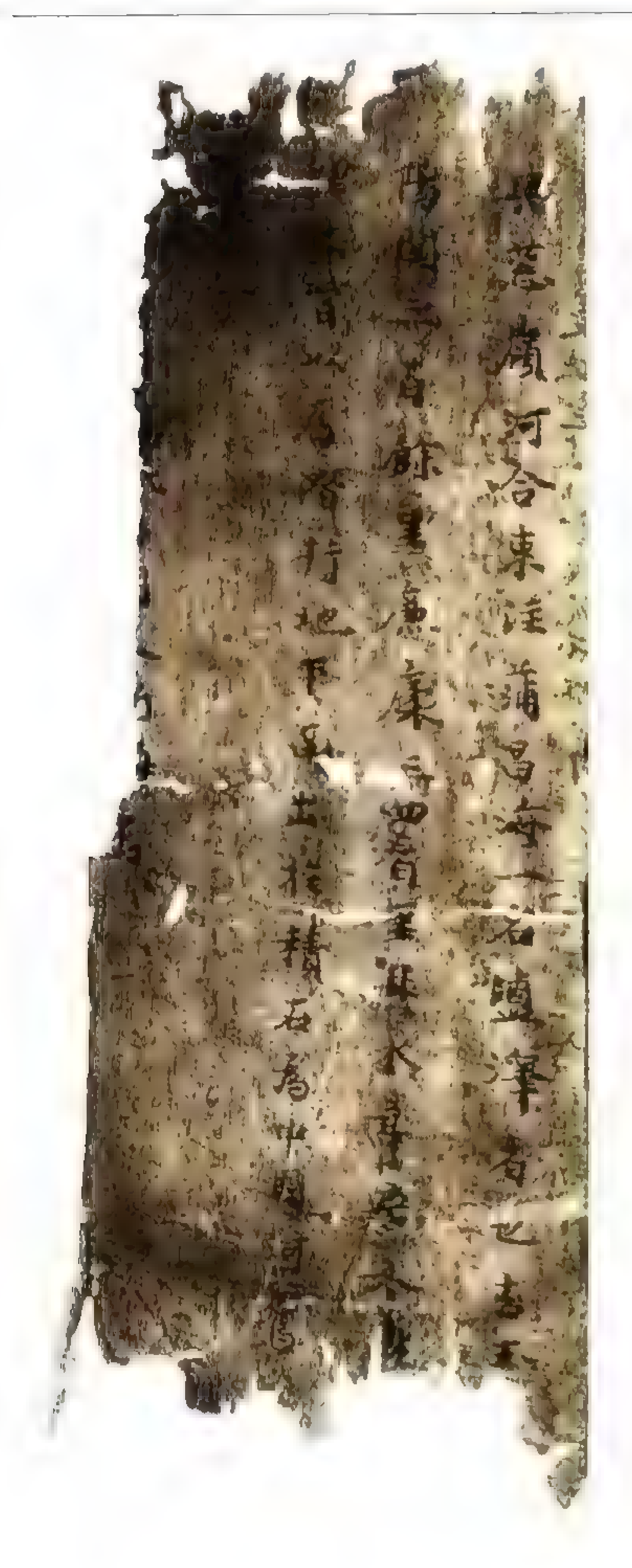


81．辛酉年（961）四月廿四日安醜定妻亡轉帖

敦煌社會經濟文書。BD09345（原編號周66）。本件文書由兩張殘片組成，第一張長19釐米，第二張長9釐米，高30釐米，共有14行，行字不等。文書中“張慶住”見於P.3231《壬申年（973）平康鄉官齋籍》，土肥義和先生考證顯德寺是在顯德年間由法門寺更名而來。據此，寧可、郝春文先生將之比定爲建隆二年（961）。文書中“安醜定”、“康來兒”或爲粟特後裔。

錄文：寧可、郝春文《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版社，1997年，99頁。

（林世田）



82.《沙州都督府圖經》卷第五

王重民先生所拍照片，原卷爲法國國立圖書館所藏編號P.5034。本卷年代，羅振玉認爲作於開元間，王重民認爲作於武后證聖元年（695），自開元二年（714）以下係後人增補。池田温認爲作於上元三年（762）至證聖元年，從武后到開元年間傳抄過程中續有增補。伯希和最早據《沙州都督府圖經》明確提出羅布泊地區的粟特人聚落問題，羽田亨從文明史的視野對此有重要討論。1965年，池田温先生在《8世紀中葉敦煌的粟特人聚落》中指出沙州亦爲粟特聚落的重要分佈點。本文書所記康國大首領康艷典率衆移居羅布泊西南，以及所修築的石城鎮、新城、蒲桃城、薩毗城和一所祆寺，爲研究粟特聚落的重要史料。

圖版，録文：《釋録》1輯，27頁。

（林世田）



83.《沙州伊州地志》

王重民先生所拍照片，原卷爲英國圖書館所藏，編號S.367。首殘尾全，存86行，前28行爲沙州之部，29至81行爲伊州之部，其餘數行或爲補前所漏抄，並節録沙、伊二州之外與沙伊二州有關的條目。沙州部分殘文所記貞觀中康國大首領康艷典率衆移居羅布泊西南，以及所修築的典合城、石城鎮、新城、蒲桃城、薩毗城等資料，可與《沙州都督府圖經》相補證；伊州部分所載伊吾祆廟及祆主翟槃陁事迹爲研究祆教的重要資料。

圖版、録文：《釋録》Ⅰ輯，39頁。

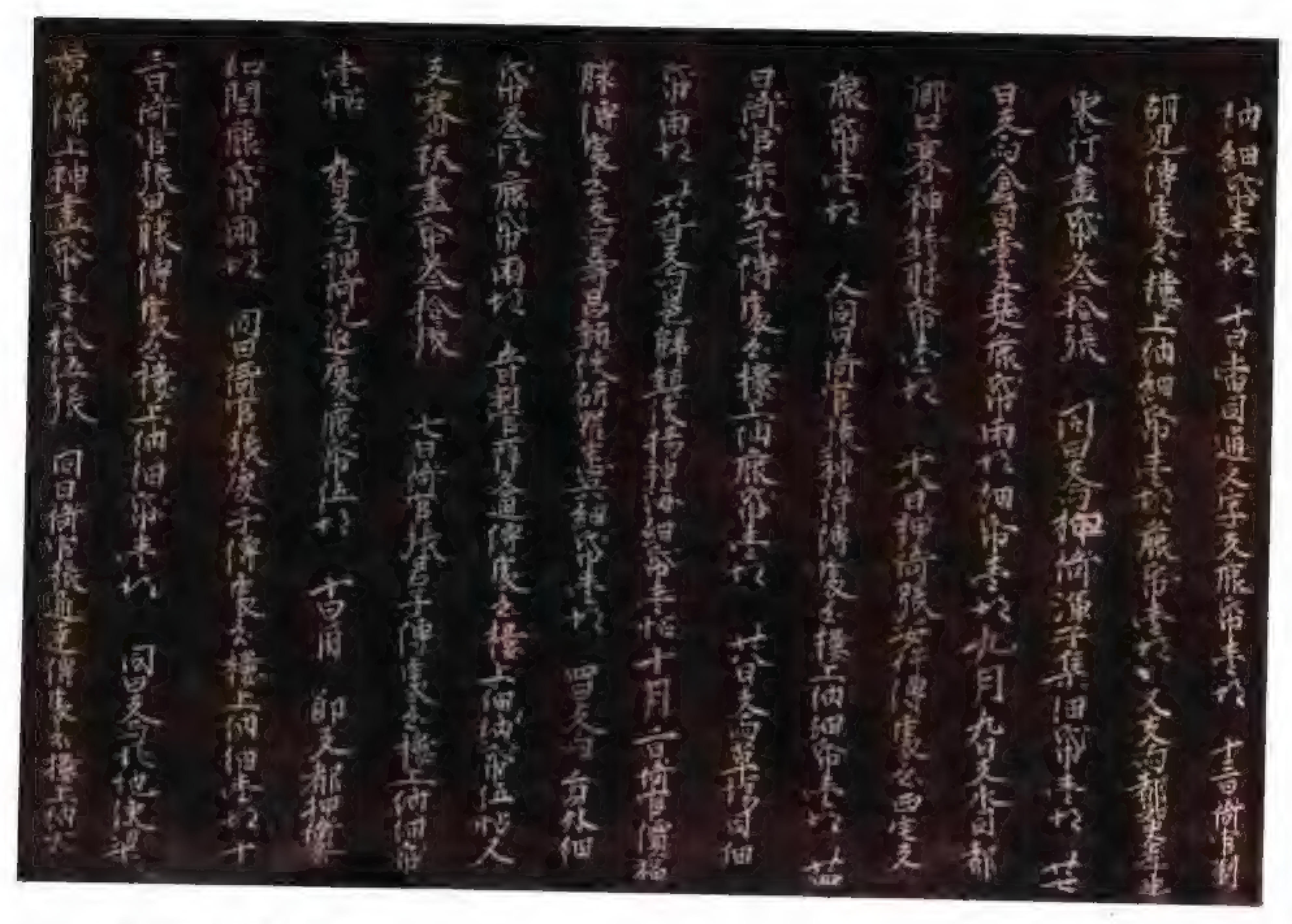
（林世田）



84．粟特神祇白畫

王重民先生所拍照片，原卷爲法國國立圖書館所藏，編號P.4518（24)。祆教源於波斯，主要經粟特商人東傳中國，據P.2005《沙州都督府圖經》記載沙州有祆祠一所。據P.4640《歸義軍衙内破用布紙曆》記載，每年正、二、三、四、七、十、十二月均有賽祆活動，一次賽祆支出畫紙三十張，並燃燈、設供、用酒，可見敦煌地區祆神信仰之盛。畫紙用來素寫祆神神主，本件即爲保留下來之一種，饒宗頤先生在《敦煌白畫》中首先著録，姜伯勤先生在《敦煌白畫中的粟特神祇》(《敦煌吐魯番學研究論文集》，上海漢語大詞典出版社，1990年）確認此敦煌白畫的二女神爲祆神神主，從尚存懸挂之帶來看，此種紙上素畫係用於賽祆活動。

（林世田）



85. 歸義軍衙内布紙破曆

王重民所拍照片，原卷爲法國國立圖書館所藏編號P.4640。首尾均殘，存284行。9世紀中葉歸義軍政權建立後，粟特所傳入的祆教得到復興，每一季度均舉行“賽祆”活動。“賽祆”是一種祭祀活動，有祈福、酒宴、歌舞、幻術、化裝游行等盛大場面，是粟特胡商廟會式的娛樂活動。本件文書記載唐己未年（899）至辛酉年（901）“賽祆”所用紙張。己未年有：（七月廿五日）支賽祆畫紙三拾張，（十月五日）支賽祆畫紙三拾張；庚申年（900）有：（正月）十三日支與賽祆畫紙三拾張，（四月）八日賽祆支畫紙三拾張，（四月十六日）又賽祆畫紙三拾張；辛酉年（901）有：（正月）十一日賽祆支畫紙三拾張，（二月廿一日）賽祆支畫紙三拾張，（三月）三日東水池及諸處賽祆用粗紙壹帖，（四月）十三日賽祆用畫紙三拾張。説明賽祆一般在正月、四月、七月舉行，有時正月至四月每月舉行一次。

圖版、録文：《釋録》3輯，253頁。

（林世田）

縮略語：

《碑林》＝西安碑林博物館編《西安碑林博物館》，陝西人民出版社，2000年。

《北大》＝隋唐五代墓誌彙編總編輯委員會編《隋唐五代墓誌彙編》北京大學卷，天津古籍出版社，1991－1992年（下引本書除卷名外均同）。

《北京》＝《隋唐五代墓誌彙編》北京卷。

《北圖》＝北京圖書館金石組編《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》，100册，中州古籍出版社，1989－1991年。

《補遺》＝吳鋼編《全唐文補遺》1－7輯，西安三秦出版社，1994－2000年。

《固原》＝羅豐編著《固原南郊隋唐墓地》，北京文物出版社，1996年。

《河北》＝《隋唐五代墓誌彙編》河北卷。

《彙編》＝周紹良編《唐代墓誌彙編》（上、下），上海古籍出版社，1992年。

《彙編附考》＝毛漢光編《唐代墓誌銘彙編附考》1－18册，臺北中央研究院歷史語言研究所，1984－1994年。

《輯繩》＝洛陽市文物工作隊編《洛陽出土歷代墓誌輯繩》，北京中國社會科學出版社，1991年。

《洛陽》＝《隋唐五代墓誌彙編》洛陽卷。

《墓誌集釋》＝趙萬里《魏晋南北朝墓誌集釋》卷九，北京科學出版社，1956年。

《千唐誌齋藏誌》＝《千唐誌齋藏誌》上下，北京文物出版社，1984年。

《陝西》＝《隋唐五代墓誌彙編》陝西卷。

《釋録》＝唐耕耦等編《敦煌社會經濟文獻真迹釋録》1－5，北京書目文獻出版社、全國圖書館縮微文獻複製中心，1986－1990年。

《鴛鴦七誌齋》＝《鴛鴦七誌齋藏石》，西安三秦出版社，1995年。